القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

تأليف

المحقق النحرير والفقيه الشهير والأصولي الكبير

الميرزا أبي القاسم القمي

(١١٥٢-١٢٣١ هـ)

شرحه وعلّق عليه

رضا حسين صبح

٤/٣

القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ
دار المحجة البيضاء



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب :١٤/٥٤٧٩ - هاتف :٠٣/٢٨٧١٧٩ - تلفاكس :٠١/٥٥٢٨٤٧ - ٠١/٥٤١٢١١

E-mail:almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com
info@daralmahaja.com

القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

تأليف

المحقق النحرير والفقيه الشهير والأصولي الكبير

الميرزا أبي القاسم القمي قدس سره

(١١٥٢-١٢٣١هـ)

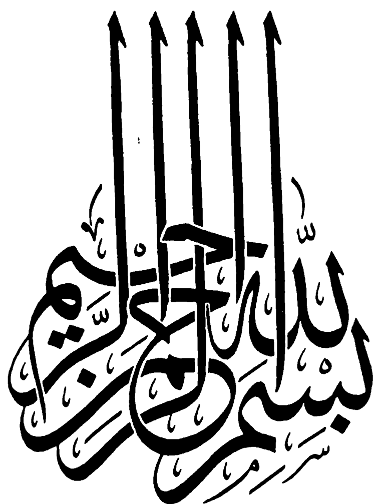


شرحه وعلق عليه

رضا حسين صبح

الجزء الثالث

دار المحجة البيضاء


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي حبانا بدينه وحبّبنا بأوليائه، وهدانا لإيمانه وهذّبنا بشـريعته، ودّلنا على إحسانه وأرشدنا الى أحكامه، وجعلنا من الشّاكرين لنعمائه، والصلاة والسلام على نبيِّه وأمينه، ونجيبه ونجيّه، وصفيّه وصفوته، محمد وآله عـباد الله، وأهل ذكره وخزنة علمه، وحملة كتابه وتراجمة آياته، ومهبط وحيه ومسـتودع شرائعه، الذّين علّمونا الحلال والحرام والشَّرائـع والأحكـام، وعـرّفونا حـقائق الإيمان وآيّات القرآن وسبيل الرّضوان عليهم أفضل الصلاة وأتمّ السّلام.

وبعد... فإنّ علم الأصول هو من أكبر الفنون للوصول الى أكثر الفروع، فهو أهم وسيلة لأشرف غاية وأعمّ نتيجة لأنفع نهاية، به نصوّب طرق الاستدلال ونصل الى أصحّ الأقوال ونبيّن المدارك ونبني المسائل، بأفضل المباني وأظهر الدّلائل، وكلّما إزداد به المرء مهارة إزداد معرفة، فهو أسهل مفتاح وأدلّ باب للولوج الى أفضل علم وأعظم حُكم.

وغير خفي على كل ذي لبّ أهمية الفقة وأهميّة أصوله، فأصول الفقه هو مـن أهمّ العلوم ارتباطاً في الاجتهاد كما ذهب إليه كثير، ولست في مقام الاستشهاد على ذلك، بل ولا مجال للاهتمام فعلاً بذلك.

هذا وفي الغالب عند الأصوليين يبحثون في مصنّفاتهم عـن أدلّـة الأحكـام

الأربعة الكتاب والسّنه والاجماع والعقل، ولمّا قد مرّ البحث في الثّلاثة الأُولى، بقي الكلام عن الأُخرى والمعروفة بالأدلّة العقليّة. كما ولمّا كان لا بد لهذا المؤلَّف أن يكون حاوياً لجميع المطالب الأصوليّة وما يتعلّق بها، فقد جعل المؤلِّف البحث عن الباقي المذكور وغيرها ممّا له تعلّق أكيد في علم الأصول في مجلّد على حدة عرف بمجلّد المباحث العقليّة من «القوانين»، قد طُبع قبل قرن من الزّمن فيما أعلم ـ والكلام في المجلّد الثاني، وإلّا فإنّ الأوّل قد طُبع قبل عقود ثلاث في مدينة قم المقدسة ـ وقد بقى بعد طبعه بعض قليل من نسخه حتى أصبح المجلّد المعهود نادر الوجود، قد حُفظ ما فيه بنقل أرائه ممّن كتب في علم الأصول بعد المرجع المذكور.

هذا وبعد صدور المجلّد الأوّل وإقبال العلماء والفضلأ عليه ولله الحمد، ونتيجة للحاجة الملحّة للأساتذة العظام والطلاب الكرام بضرورة نشر ما تبقى من «القوانين»، ورَغْبَة بعض النّاشرين في التّعجيل، أسرعتُ فأخرجت عيونه وأنجزت متونه، وذكرتُ ما علّقته على أُولى بحوثه ما استطعت، وما لم أسطع تركته لأيّام التّحصيل عند التّعطيل، فاقتصرتُ فيه على بعض المهم واختصرت على بعض الأهم حتى صار ما توخيت ولله الحمد. وهذا الكلام كلّه في الشّرح والتّعليق، وأمّا المتن فإنّني وفيتُ بالغرض وأديتُ المطلوب بدقة، ليصبح الكتاب بعونه تعالى كما أراده المصنّف ويريده الطالب كاملاً غير ناقص. وكنت قد اعتمدت فيه على نسختين، واحدة بخط محمد على بن معصومعلي الأرونقي التي هي طبقاً للنسخة التي نسخها عبدالرحيم بن محمد تقي التبريزي المطبوعة في شهر ربيع الأول ١٣١٩هـ وأُخرى بخط محمد شريف بن فيض الله المرحوم الهشرودي (الهشترودي) المطبوعة في شهر ربيع الثاني ١٣٢٤. وسرت به تحقيقاً

وتدقيقاً كما في المجلّدين السّابقين الذي عرفت من قبل. وهذا المجهود عادة ما تقوم به مؤسسة بجهازها وأجهزتها وعتادها وأعدادها وقد قمت به وحيداً بلا عدد ولا مدد، وبلا إعانة ولا استعانة إلّا من الله تعالى وببركة أولياءه الكرام والسيدة المعصومة في قم عليهم الصلاة والسلام.

وهكذا اتممت كامل «القوانين» ولله الحمد، بمجموع مجلّديه الحجريّين وجعلتها في أربعة أجزاء بطباعة عصريّة أنيسة المنظر سهلت القراءة وسريعة الملاحظة.

والدّافع الذي جعلني أسيراً لهذا الكتاب ورهيناً لهذه البحوث هو لأنّني وجدت بأنّ التّعاطي بها تمنح الانسان قوّة في الاستدلال وإحاطة بالمطالب وبياناً للطالب، فعلينا ان لا نستخفّ أبداً في مثل هذه الدروس العلمية العالية التي خاضوا أصحابها للوصول إليها اللُّجج واتعبوا المُهج، وعلينا أن لا نملك الجرأة سريعاً في التّسفيه لعمل الآخرين. والتّسرّع في التّغليط والتّغليظ لمجرّد قراءتنا لحروف قليلة من العلم ولمّا نصل إليه.

فمثلاً تكاد تجده قد عبّر كثيراً ببعض الكلمات قاصداً بها معان لا يحيط بها إلّا كل بليغ بمؤدّاها وكل عليم بسياقها ومعانيها، ولا يقدر عليها إلّا كل متسلّط على صياغة الكلمات وصناعة الأدّبيات وقادراً على التّقديرات وعالماً بالتّأويلات.

فنجده مثلاً بكلمة (عن) قد قصد بها كثيراً (من)، وهذا غير خفيّ على الطالب المجدّ بمعانيها العشرة، فمع الملاحظة تجده جاء بها بمعنى المجاورة تارة واخرى بمعنى البدل او الاستعلاء او الظرفيّة او مرادفة (من) او غير ذلك. فالطالب المحصّل سرعان ما يعلمها فيصوّبها، وأمّا الفاشل فيسرع الى التّغليط فيعلّها، ولذا أؤكد على ضرورة التّدبّر والتّوجّه، والتّدبير والتّوجيه لكلمات هذا الفقيه. وعلى كلّ إنّ

العصمة لأهلها.

فعلينا أن لا نبخس النّاس أشياءها، كما علينا أن نرتقي بهذا الكتاب لغزارة مواده وكثرة محتوياته وفيض معارفه. بل أقول: إن من يدرس هذا الكتاب حقّ الدّراسة ويداريه حق الدّراية ويفهمه حق الفهم ويتقنه حق الاتقان يصبح مؤهّلاً لحضور أبحاث العظام، وربما يصير مراهقاً للاجتهاد، ولكن بالشّرط الذي ذكرت، بل الشّروط التي قلت، وإنّني لأجد مباحث الأصول العمليّة فيه، هي من أفخر البحوث العلميّة، وحرام أو قل عيب على طالب العلم أن لا يكون محيطاً بها او لا يستفيد منها.

كما أقول: يمكن لك أن تحصي أراء الميرزا القمي و أراء غيره ومسائل الخلاف بينهما ممّن كانوا قد أتَوا من بعده على أرائه كصاحب «الرّسائل» و«الكفاية» وغيرهما من المحقّقين كالميرزا النّائيني والأصفهاني وصاحبي «الفصول» و«هداية المسترشدين» وغيرهم «رحمهم الله» ورغم ذلك فهي تُحصى ولا تتعدى لتصل الى الأعداد الكبيرة، وهذا دَيدَن أصحاب هذه العلوم للوصول الى إزدهارها ورشدها أو قل رشدهم وازدهارهم

أسأله تعالى العصمة والتّوفيق والتّعجيل بظهوره عليه الصلاة والسلام

وصلّى الله على محمدٍ وآله الطاهرين والحمد لله ربّ العالمين

قم المقدسة ـ حرم السيدة المعصومة عليها السلام

رضا حسين على صبح

١٤ ربيع الأول ١٤٣١هـ

المقصد الرابع

في الأدلّة العقلية

والمراد بالدّليل العقلي: هو حكمٌ عقليٌّ يتوصَّل به إلى الحكم الشّرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشّرعي.

وهي أقسام تذكر في طيّ قوانين:

منها: ما يحكم العقل به من دون واسطة خطاب الشّرع.

ومنها: ما يحكم به بواسطة خطاب الشّرع كالمفاهيم والاستلزامات(١).

---

١) المفاهيم أي ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق وخلافاً للماتن، فقد توقّف في مثل هنا صاحب «هداية المسترشدين» فقال: فَدَرْجُ بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي. والاستلزمات كاستلزام وجوب الشّيء وحرمة ضده، فإنّ العقل لايحكم أوّلاً بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضّد، وإنمّا يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشّيء ولو من جهة حكم الشّرع به، فهو حكم عقلي تابع لحكم الشّرع.

قانون

معنى كون ما يستقلّ به العقل وينفرد به[١]، كوجوب قضاء الدّين وردّ الوديعة وحرمة الظّلم، واستحباب الإحسان، ونحو ذلك[٢].

دليل حكم الشّرع، أنّه كما تبيّن عندنا معاشر الإماميّة وفاقاً لأكثر العقلاء من أرباب الدّيانات، وغيرهم من الحكماء والبراهمة[٣] والمَلَاحِدَة وغيرهم بالأدلّة القاطعة والبراهين السّاطعة، بل بالضّرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة، أنّ العقل يدرك الحُسن والقُبح، بمعنى أنّ بعض الأفعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح، وبعضها بحيث يستحقّ فاعله كذلك الذّم[٤]، وإن لم يظهر من الشّرع خطاب فيه.

---

١) مسألة حسن الأنفعال وقبحها ثار النزاع فيهاواحتدم الخلاف عليها، وكثر الكلام فيه واشتهر به المعتزلة والأشاعرة وطال ولا زال وكثر في الكتب الكلاميّة، ويتفرّع منه مسألة معروفة بين الأصوليين بالملازمة، بمعنى الملازمة بين حكم العقل والشرع، فقد تنازعوا فيها عن أقوال، فذهب الأكثرون ومنهم المصنّف الى ثبوت الملازمة، وبعض الى نفيها، وبعض آخر أنكرها في الأحكام المتلّعقه بالفروع وأثبتها في الأصول.

٢) وكذا ذكره المحقّق في «المعتبر» ١ / ٣٢، الشهيد في «الذكرى»، المقدمة، وغيرهما كما في «الوافية» ص ١٧١.

٣) واحدهم برهمي، قوم لا يجوّزون على الله تعالى بعثه الرّسل، وهم طائفة من الهنود ينكرون الشّرائع ويحرّمون لحم الحيوان ولهم عقائدهم الخاصة.

٤) بيانه في معنى كون ما يستقلّ به العقل دليل حكم الشرع ليس على ما ينبغي لقصوره عن إفادة الملازمة ووضوحها كما هو المدّعى، وإنّما مفاده وضوح الحكم بكل من الأمرين على ما يقتضيه العنوان، وقد ذكر في «الفصول» ص ٣٤٠ وجه أوجه.

ويظهر عنده هذا الحُسن والقُبح في المواد المختلفة على مراتبهما المرتّبة فيها بحسب نفس الأمر، فقد يدرك في شيء حُسناً لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الإتيان به، وفي بعضها قبحاً يحكم بلزوم تركه. وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها، وهكذا.

فكذلك من الواضح أنّه يدرك أنّ بعض هذه الأفعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللّزوم، وبعضها ممّا لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللّزوم، وأنها مما يستحق بها عن الله المجازاة إنْ خيراً فخير وإنْ شرّاً فشرّ. ولازم ذلك[1] أنّه تعالى طلب منّا الفعل والّترك بلسان العقل.

فكما أنّ الرّسول الظّاهر يبيّن أحكام الله ومأموراته ومنهيّاته، فكذلك العقل[2] يبيّن بعضها، فمن حكم عقله بوجود المبدئ الحكيم القادر العدل الصّانع العالم، فيحكم بأنّه يجازي العبد القويّ بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب.

وكذلك الودعي الذي إئتمنه عبد من عباده، سيّما إذا كان العبد محتاجاً غاية الاحتياج بسبب ترك ردّها إليه، ويجازي العبد القويّ الرّفيع برأفته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب. فلو لم يكن نهانا عن الظّلم وأمرنا بردّ الوديعة،

---

١) بعد ما عرفت من معنى الملازمة.

٢) في الرواية كما في «الكافي» كتاب العقل والجهل عن الامام الكاظم عليه السلام في مواعظ منه لهشام أنّه قال: إنّ لله على الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرّسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول. كما في الحديث ١٢، وفي الحديث ٣٤ عن أبي عبدالله عليه السلام:... واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، وبأنّ له ولهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح وأنّ الظّلمة في الجهل وانّ النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل.

ولم يكن الظّلم وترك الردّ مخالفة له، لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه.

فإنّ القبح الذّاتي يكفي فيه محض استحقاق الذّمّ، فيثبت من ذلك أنّ الظّلم حرام شرعاً، وردّ الوديعة واجب شرعاً.

وما توهّمه بعض المتأخرين تبعاً لبعض العامة من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح والّذم لاترتّب الثّواب والعقاب أيضاً، الذي هو لازم حكم الشرع، فلم يدلّ الحكم العقلي على الحكم الشرعي، فهو مبنيٌّ على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي. وحسبان أنّ حكم العقل إنّما هو الّذي ذكروه في مبحث إدراك العقل للحُسن والقُبح، قبالاً للأشاعرة المنكرين لذلك. وقد عرفت أنّ العقل يحكم بأزيد من ذلك أيضاً، مع أنّ المستفاد من الأخبار الواردة في العقل والجهل أيضاً، هو ذلك وأنّه ممّا به يُثاب ويُعاقب، وأنّه مما يُكتسب به الجِنان وغير ذلك(١)، مع أنّه يمكن أن يقال: بعدما ثبت أنّ لكلِّ أمر من الأمور حكماً من الله تعالى بالضّرورة والأخبار، وثبت من الأخبار أنّها موجودة عند المعصومين(٢)،

---

١) عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزّتي وجلالي، ماخلقت خلقاً هو أحب إليَّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهى، وإيّاك اعاقب وإيّاك اثيب. كما في كتاب العقل والجهل الحديث الأوّل من «الكافي»، وفيه أيضاً، الحديث (٣) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرّحمان واكتسب به الجنان، قال: قلت: فالّذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النّكراء، تلك الشّيطنة وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل. وغير ذلك من الأحاديث في ذلك الباب.

٢) وقد ثبت عندنا بأنّهم صلوات الله وسلامه عليهم موضع الرّسالة ومهبط الوحي وخزّان العلم ومحال معرفة الله وحملة كتابه والمظهرين لأمره ونهيه. وعن هشام بن الحكم ←

وإن لم يصل إلينا كلّها، أنّ كلّ ما يدرك العقل قبحه فلابدّ أنْ يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه، وما يدرك حسنه لابدّ أن يكون ممّا أمر به، فإذا استقلّ العقل بإدراك الحُسن والقُبح بلا تأمّل في توقيفه على شرط أو زمان أو مكان أو مع تقييده بشيء من المذكورات، فيحكم بأنّ الشّرع أيضاً حكم به كذلك، لأنّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن، بل إنّه يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر.

وقد يقال[١] : إنّ الثّواب والعقاب إنّما يترتّبان على الإطاعة والمخالفة لاغير، والإطاعة والمخالفة لايتحقق إلّا بموافقة الأوامر والنواهي من الكتاب والسنّة ومخالفتهما، وحيث لا أمر ولا نهي ولا خطاب، فلا طاعة، فلا ثواب ولا عقاب.

وفيه: أنّ انحصار الإطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللّفظي ومخالفته دعوى بلا دليل، بل هما موافقة طلب الشّارع ومخالفته وإن كان ذلك الطلب بلسان العقل.

ونظير ذلك أنّ الله تعالى إذا عبده نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة إلهام من دون نزول وحي من جبرئيل عليه السلام وإتيان كلام وامتثله، فيقال: إنّه أطاع الله جزماً، فإنّ العقل فينا نظير الإلهام فيه صلى الله عليه وآله وسلم.

← قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام بمنى عن خمسمائة حرف من الكلام، فأقبلت أقول: يقولون كذا وكذا، قال: فيقول: قل كذا وكذا، قلت: جعلت فداك هذا الحلال وهذا الحرام، أعلم أنّك صاحبه وأنّك أعلم الناس به هذا هو الكلام، فقال لي: ويك يا هشام لا يحتجُّ الله تبارك وتعالى على خلقه بحجّة لايكون عنده كلُّ ما يحتاجون إليه. كما في «الكافي» باب ١٠٥ ح ٥.

١) وهنا اعتراض على لازم الملازمة.

والقول[١] : بأنّ القدر الثّابت من الأدلة، أنّ ما يجوز اتّباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع به أو الظنّ من قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره دون غيره، فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرّؤيا إذا رأى أحدٌ أحداً من المعصومين عليهم السلام وحكم بحكم، ولادليل على جواز العمل بهذا الحكم، فهو كلام ظاهريّ، إذ من يدّعي حكم العقل بوجوب ردّ الوديعة وحرمة الظّلم يدّعي القطع بأنّ الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل، فكيف يجوز العمل بالظنّ بخطاب الله تعالى وتكليفه، ولا يجوز العمل مع اليقين به.

فإنْ كان ولابدّ من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وأنّه لايمكن ذلك[٢] ، وأنت خبير بأنّ دعوى ذلك بعيد عن السّداد.

ولا يرد هذا على من ادّعى ذلك، إذ لم يدلّ دليل على امتناعه إنْ لم يسلم البرهان على وقوعه[٣] ، فإذا ادّعاه مدّعٍ فكيف نكذّبه.

نعم، لانمنع تفاوت الأفهام في ذلك، وندرة المواضع التي يستقلّ العقل بإدراك الحكم، وذلك لايوجب نفي الحكم، رأساً ولا يرد نقضاً على من جزم بذلك، فإنَّ كلّ مجتهد مكلّف بمؤدّى فهمه قطعيّاً كان أو ظنّيّاً، ومعذور في خطأه.

ثم إنّ معنى قولهم: إنّ العقل والشرع متطابقان فكلّ ما حكم به الشّرع فقد حكم

---

١) وهو للأخباريين فإنّهم ينكرون حجيّة إدراكات العقل، وفي ذلك نزاع جاء في مباحث حجيّة القطع.

٢) اي لا يمكن للعقل أن يدرك ما هو حسن أو قبيح عنده، قبيح أو حسن عند الله تعالى.

٣) أي أنّ مجرّد عدم ورود دليل على الامتناع يكفي في عدم ورود المناقشة وإن لم يثبت البرهان والأدلة على وقوع درك العقل بأنّ ما هو حسن أو قبيح عنده حسن أو قبيح عند الله تعالى أيضاً.

به العقل، وبالعكس، إنّ كلّ ما حكم فيه الشّرع بحكم لو إطّلع العقل على الوجه الذي دعا الشّارع إلى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشّيء لحكم العقل موافقاً له، وذلك لأنّ الحكيم العدل الذي لايفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح، وترجيح المرجوح قبيح، والترجيح بلامرجّح محال(١).

فتعيين الوجوب مثلا للصلاة والزكاة، وتعيين الحرمة للخمر والخنزير إنّما كان لجهة مرجّحة لذلك من حُسن أو قُبح ذاتي، أو بحسب زمان أو مكان أو شخص.

وتلك الجهة علّة تامّة لاختيار ذلك الحكم إمّا بذاتها أو مع ملاحظة قيد من زمان أو مكان أو غيرهما. فلو فرض اطّلاع عقولنا على تلك العلّة على ما هي علّة لحكم فيه، مثل ما حكم به لسان ظاهر الشّرع.

وما يتوهّم أنّه قد يكون في أصل الفعل رجحان، لكنّه يأمر به امتحاناً للعبد، فهو لاينافي ما ذكرنا، إذ نفس الابتلاء أيضاً مصلحة وإنْ لم يكن في نفس المأمور به مصلحة، مع أنّه قد يكون المراد بالأمر محض(٢) الامتحان مثل حكاية إبراهيم عليه السلام، فالمصلحة إنّما هي في الامتحان لا في الذّبح(٣)، مع أنّ الإيثار أمر مخصوص للامتحان أيضاً دون أمر آخر جهة مقتضية ومصلحة معيّنة لأنْ لايلزم الترجيح في إيثار ذلك الأمر للامتحان عدم إدراكنا إيّاها لايدلّ على عدمها.

وبالجملة، العقل تابع لما أفاده الشّارع، فإذا اُطّلع على طلب الفعل من حيث

---

١) وهنا لصاحبه «الفصول» ص ٣٣٨ فيه كلام.

٢) المَحْضُ على شيء خلَص عن لايشوبه شيء يخالصه. والظّاهر أنّ المعنى هنا قد يكون الأمر صوريّاً فقط لا يقصد منه وقوع الفعل من المكلّف وكما هوفي المثال هنا في أمر إبراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام.

٣) راجع «الفصول» ص ٣٣٨، فقد علّق على هذاالاعتراض واعتبره واضح السّقوط.

هو هذا الفعل؛ يحكم بحسن طلبه كذلك، وإذا اطّلع على طلبه من حيث الامتحان، فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا.

وأمّا العكس، أعني كلّ ما حكم به العقل فقد حكم بـه الشّـرع، فـيتصوّر له تقريران:

أحدهما: أنّ ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك أو بالعكس أو غيرهما من الأحكام، فيحكم الشّرع به، بمعنى أنّ العقل دلّ على أنّه مطلوب الشّارع ومراده ونحن مكـلّفون بـفعله، أو مـبغوضه ومكـروهه ونـحن مكلّفون بتركه، ويثيبنا على الأوّل ويعاقبنا على الآخر.

وثانيهما: أنّ ما حكم العقل بأنّه مراد الله ومطلوبه وأراد منّا فعله أو تركه بعنوان الإلزام أو غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الأحكام وهو مخزون عند أهله من المعصومين عليهم السلام. وذلك مبنيٌّ على الاعتقاد بأنّ حكم كلّ شيء ورد عن الله تعالى على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وبلغنا أكثرها وبقي بعضها مخزوناً عند أهـلها لأجـل مصلحة يرونها، فذلك الحكم العقليّ كاشف عن أنّ ما هو مخزون من الحكم عند أهله في شأن هذا الذي أدرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل مـن الأحكـام، والأظهر هو التقرير الأوّل.

وبالجملة، لا وجه لما مرّ من الإشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مـثبتاً للحكم الشرعي مع أنّه متّفق عليه عند أصحابنا. فـإنّهم يـصرّحون فـي الكـتب الأُصوليّة والفقهيّة أنّ من أدلّة أحكام الشّرع هو العقل، ثم يـذكرون فـي أقسـام الأدلّة العقلية ما يستقلّ به العقل كقضاء الدّين وردّ الوديعة وترك الظّلم.

وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلاميّة بوجوب اللّطف على الله، وتفسيرهم اللّطف بما يقرّب الطاعة ويبعد عن المعصية، وجعلوا من اللّطف إرسـال الـرّسل

وإنزال الكتب.

وليس معنى ذلك(١) إلّا أنّ العقل يدرك الأحكام الشرعية من أنّ الله تعالى يريد منهم العدل وردّ الأمانة وينهاهم عن الظلم والفساد، وأنّ الصدق والتواضع والسَّخاء والعفو حسن، وأنّ الكذب والكبر والبخل والنّفاق قبيح، وأمثال ذلك. فاللّطف إنّما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجّة.

وقد أورد(٢) على هذا القسم من الأدلّة العقليّة وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر أعرضنا عنها، وأقواها أمور:

---

١) أي ليس معنى وجوب الّلطف في إرسال الّرسل وإنزال الكتب.

٢) وقد أورد ذلك الفاضل التوني الذي يظهر انّه أنكر الملازمة راجع «الوافية» ص ١٧٦. وبعده أيضاً السيد صدر الدين شارح «الوافية»، وفي «هداية المسترشدين» ٣/٥٠٣: وقد خالف فيه بعض العامة، حكاه الزّركشي عن جماعة من العامة واختاره قال: وحكاه الحنيفيّة عن أبي حنيفة نصاً، وقد مال إليه صاحب «الوافية» من أصحابنا، إلّا أنّه تردّد في المقام، وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمة المذكورة، واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشّريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل أو قبحه، وقد تبعه في ذلك السيد الشّارح لكلامه، وقد ينسب الى بعض الجماعة المتقدّمة القول بإنكار الملازمة المذكورة وليس كذلك، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضى به الضّرورة العقلية حسب مامرّ، نعم قد يومئ إليه بعض أدلّتهم وليس صريحاً فيه، فلا وجه للنسبة المذكورة. والسيد القزويني في حاشيته قال: ونقل ربما أدعي على خلافهما إجماع المخالف والموألف محصّلاً ومنقولاً في حدّ الاستفاضة القريبة من التّواتر بسيطاً ومركباً على معنى أنّ كل من قال بحكم العقل قال بالملازمة بينه وبين حكم الشرع، وكل من لم يقل به قال بها أيضاً على تقدير حكم العقل فالأشاعرة أيضاً داخلة في الإجماع المذكور ألا الزّركشي منهم على ما حكي.

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعذِّبين حَتّى نَبعثَ رَسُولاً﴾[(١)] فإنّها تدلّ على نفي التعذيب إلّا بعد بعث الرّسول وتبليغه فلايكون ما حكم العقل بوجوبه أو حرمته واجبا شرعياً أو حراماً شرعيّاً، بل هو إباحة شرعيّة.

وردّ: بأنّ الواجب ما يستحقّ تاركه العقاب، والحرام ما يستحقّ فاعله العقاب، ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعليّة الجزاء.

واعتُرِضَ عليه[(٢)]: بأنّ الواجب الشرعي مثلاً هو ما يجوز المكلّف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لإخباره تعالى بذلك، فلا تجويز فلاوجوب.

وفيه: أنّ هذا مناقشة في الاصطلاح.

واعتُرِضَ أيضاً[(٣)]: بأنّ الواجب الشّرعي مثلاً ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة، وإخبار الله تعالى بنفي التعذيب إباحة للفعل فلاطاعة ولامخالفة ولا وجوب ولا حرمة.

وقد ظهر دفعه ممّا مرّ من أنَّ العقل يحكم بأنّ الله تعالى أمرنا بالفعل ونهانا فيحصل الإطاعة والمخالفة، ولاينحصران في موافقة الخطاب اللّفظي ومخالفته، ودلالة نفي التعذيب على الإباحة فيه منعٌ ظاهرٌ.

وعلى القول بكون جميع الأحكام مخزوناً عند أهله والانتقال من إدراك العقل إلى ما هو الموجود عند أهله، فصدق الإطاعة والمخالفة أظهر، فيصدق بعث الرسول ﷺ حينئذ وحصول التبليغ منه في هذا الحكم أيضاً فيثبت الحكم

---

١) الإسراء: ١٥.

٢) المعترض يبدو هو الفاضل التوني على ما عرفت من قبل، راجع «الوافية» ص ١٧٥.

٣) والمعترض هنا السيد صدر الدين في شرحة «للوافية» راجع «هداية المسترشدين» ٥٠٣/٣.

الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب.

وما قيل في دفعه: من أنّ المراد ببعث الرسول ﷺ هو بعثه بالبيان التفصيلي، لا مثل هذا البيان الذي يبيّن العقل تفصيله، ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جداً. ألا ترى أنّا نثبت كثيراً من أحكام الله تعالى بالإجماع، مع أنّك لا تقول: بأنّ هذا ليس بتبليغ تفصيليّ، فإنّ اتّفاق الفقهاء كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام وحكمه المعلوم إجمالاً قبل العلم بالإجماع تفصيلاً؛ وليس بكاشف عن قوله التـفصيليّ، وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج إتفاق العلماء له.

فالّتحقيق في الجواب[١] عن الآية أنّها من قبيل قوله: ﴿**ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حَيّ عن بيّنة**﴾[٢]، و: ﴿**لا يُكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها**﴾[٣]، ولا تكليف إلّا بعد البيان، ونحو ذلك. ولمّا كان أغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقلّ به العقل، فاكتفى في الآية بذكر الرسول، فالمراد حقيقة والله يـعلم: ﴿**ومـا كـنّا معذّبين**﴾[٤] حتّى تتمّ الحجّة، ولا ريب أنّ مع إدراك العقل الحجّة تمام. أو نقول: إنّ الرسول أعمّ من الرسول الباطن[٥] كما وَرَد: «**أنّ لله تعالى حجّتين حجّة في الباطن وهو العقل وحجّة في الظاهر وهو الرسول**»[٦] مع أنّ الآية ظاهرة.

---

١) في رفع الاعتراض الثاني عند ذكره، واعترض عليه أيضاً. هذا وصاحب «الفصول» أيضاً ص ٣٤٢ تعرّض لكلا الاعتراضين، وكذا الكلام عن البيان الّتفصيلي الذي ذكره.

٢) الانفال: ص ٤٢.

٣) الطلاق: ٧.

٤) الإسراء: ١٥.

٥) وهذا الّدليل وما سبقه في الجواب غير مستقيم عند صاحب «الفـصول» عـن ٣٤٣ راجع اجابته.

٦) وهي كما في «الكافي» كتاب العقل والجهل الحديث ١٢ عن أبي عبدالله الأشـعري

وفيه ألف كلام، فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقلّ.

ولو نوقش في إدراك العقل بالاستقلال فإنّما هو كلام في الصغرى وكلامنا إنّما هو على فرضه، والمفروض انّا ندّعي استقلاله في بعض الأمور وكلّ مجتهد مكلّف بمقتضى فهمه، فإذا جزم بشيء فهو المتّبع، وإذا ظهر بعد ذلك خطأُه فهو معذور كما هو معذور في خطأ ظنونه، بل استقلاله في بعض الأُمور بديهيٌّ لا يقبل التشكيك، ومنعه مكابرة،

ولقد أغرب بعضهم حيث سلّم ذلك في المعارف والعقائد لما دلّ عليه إطلاقات الأخبار الدالّة على تعذيب عبدة الأوثان، فإنّها تشمل حال الفترة أيضاً بخلاف الأعمال، وهو مع أنّه معارض بالإطلاقات الدالّة على العذاب واللَّعنة على الظّلم والكذب وغيرهما. فيه أنّ مآل التعذيب على عبادة الأوثان مثلاً يرجع إلى التعذيب على الأعمال، فإنّ الاعتقادات ليست باختيارية، بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدّماتها والتخلية واندراج النّظر بمجرّد أنّ في تركه مظنّة الضّرر، ودفع الضّرر المظنون واجب عقلاً في الواجبات الشرعية، وتسليم العقاب على تركه ليس بأوضح من اندراج الظلم في المحرّمات الشرعية، وردّ الوديعة والدَّين في واجباتها فهذا تحكّم بارد، بل ترجيح المرجوح.

← عن بعض أصحابنا رفعه الى هشام بن الحكم قال: قال لي ابوالحسن موسى بن جعفر عليه السلام: يا هشام إنَّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأما الظّاهرة فالّرسل والأنبياء والائمة عليهم السلام وأمّا الباطنة فالعقول.

وفيه أيضاً الحديث ٢٢ عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن سليمان عن علي بن ابراهيم عن عبدالله بن سِنان عن أبي عبدالله قال: حجّة الله على العباد النبي، والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل.

وثانيها: الأخبار التي دلّت على أنّه لايتعلّق التكليف إلّا بعد بعث الرّسل، ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (١). وعلى أنّ على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسد، وعلى أنّه لايخلو زمان عن إمام معصوم عليه السلام ليعرّف النّاس ما يصلحهم وما يفسدهم (٢)، وعلى: «أنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل إليهم الكتاب فأمَرَ فيه ونَهى، أَمَر فيه بالصلاة والصيام» (٣) الحديث.

ولا يخفى ضعف الاستدلال بها، ويظهر الجواب عنها ممّا قدّمنا، فإنّ المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد إدراك العقل مستقلّاً، فإنّه تحصيل الحاصل.

نعم هو لطف وتأييد وتأكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السّمعيّة الّتي صار كثير منها من ضروريّات الدّين، مع أنّ البيّنة أعمّ من الشّرع، والتعليل يفيد انحصار البيّنة في الشّرع وهو لا يتمّ إلّا فيما لا يدركه العقل.

سلّمنا الدَّلالة لكنها مخصَّصة بالأدلّة المتقدّمة، وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول؛ فقد بيّن الله تعالى كثيراً من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل، وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم عليه السلام إذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقلّ به العقل.

---

١) الأنفال: ٤٢.

٢) وقد ذكر ذلك بتمامه في «الوافية» ص ١٧٣ في الباب الرابع في الأدلّه العقلية، وشبهه في «الفصول» ص ٣٤٣.

٣) في «الكافي» كتاب التوحيد باب حجج الله على خلقه الحديث ٤ وفيه [وأنزل عليهم] وليس كما ذكر [وأنزل إليهم].

وأمّا الرّواية الأخيرة فهي على خلاف مطلب المورد أدلّ؛ إذ الظاهر ممّا أتاهم وعرّفهم هو ما أرشدهم العقل إليه أو المذكور في الخبر من أوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلاة والصيام ممّا لا يستقلّ به العقل ولا دلالة في الخبر على أنّ المراد أنّ الاحتجاج لا يتمّ إلّا بمجموع الأمرين من الإتيان والتّعريف وإرسال الرّسل.

وأما قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[1]، فلا يدلُّ على أنّ كلّ ما لم يردْ فيه نصّ فهو مباح وإن أدرك العقل قبحه كما توهّم، بل المراد منه ما لا يدركه العقل، فلابدّ إمّا من تخصيص كلمة شيء أو تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل.

وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين:

الأولّ: أنّ الرّواية من باب الخبر لا الإنشاء، ومعناها أنّ كلّ شيء لم يرد من الشّارع منع فيه ولم يصل إلينا، فلا يحكم عليه بالمنع الشّرعي؛ وإنْ كان محظوراً عند العقل استناداً إلى منع إدراك العقل العلّة المقتضية لحكم الشّرع فيُبنىٰ على أصالة البراءة حتى يصل النهي؛ فدلّ الخبر على أنّه لا يصحّ الحكم بوجوب شيء أو حرمته شرعاً لحكم العقل بحسنه وقبحه.

والثاني: أنّها إنشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي، ومعناها أنّ حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الإباحة وإنْ أدرك العقل قبحه، وأنت خبير بأنّ المعنى الأوّل أيضاً إنشاء للحكم، فإنّ المنع عن الحكم بالمنع الشّرعي وأنّه حرام شرعيّ، مثلاً إذا صدر عن

---

١) رواه ابن بابويه في «الفقيه» في تجويز القنوت بالفارسية ١/ ٣١٧ الحديث ١٣٧، وهو ما استدل به أيضاً الفاضل في «الوافية»، ص ١٧٣ إنكاره الملازمة، وضعّف في «الفصول» ص ٣٤٧ التمسّك في المقام بهذه الرّواية.

الإمام عليه السلام فلا يريد به بيان الاصطلاح وأنّه لا يجوز إطلاق الحرام الشّرعي عليه في الاصطلاح، بل وظيفته بيان الحكم.

وحاصله، أنّ ذلك ليس بحرام شرعي، فإذا لم يكن حراماً فهو مباح فيرجع إلى المعنى الثاني.

فإنْ قلت: المراد من المعنى الأوّل بيان أنّ الحكم الظّاهريّ للمكلّف هو الإباحة نظراً إلى أصل البراءَة حتى يصل النهي، لا أنّ حكمه الإباحة في نفس الأمر.

والمراد من المعنى الثاني بيان أنّ حكم ما لم يصل حكمه هو الإباحة لنفس الأمرية مطلقاً.

قلت: لا يصحّ حمل المعنى الثاني على الإباحة الواقعيّة، لأنّه لا يصحّ حينئذ جعله مغيّاً بغاية، ويدفعه كلمة «حتى»، وإنْ أُريد أنّ المكلّف لابدّ له أنْ يبني على هذا حتّى يظهر له خلافه، فهذا يرجع إلى بيان الحكم الظّاهريّ فيرجع إلى الأوّل وليس معنى آخر.

فالتّحقيق: أنّ المعتبر في الدّلالة هو الظّاهر لا التأويل، وقوله عليه السلام: مطلق، مساوقٌ لقوله: مباح. ولمّا كان العقل يحكم بقبح إباحة القبيح فما تدركه[١]. عقولنا بأنّه قبيح لا يجوز أنْ يبيحه الشّارع ويرخّص فيه كما بيّنا سابقاً، ومنع إدراك العقل لعلّة القبح قد عرفت فساده، وانّ كلامنا على فرض إدراكه، فتخصّص الحديث[٢] بما تدركه العقول أو تعمّم النّهي.

---

١) مبتدأ والخبر ولا يجوز الآتي.

٢) لا يقال: إنّ تخصيص العموم وتعميم النّهي كلاهما خلاف الظّاهر، وقد ذكروه آنفاً انّ المعتبر في الّدلالة هو الظاهر لا التأويل، لأنّه نقول إنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره ←

فإن قلت: إنَّ إطلاق الرّخصة فيما لا يدركه العقول أيضاً يوجب الرّخصة في القبيح في الجملة؛ إذ القبيح النّفس الأمريّ قبيح في نفس الأمر وله خاصّيّة ذاتيّة توجب تأثيراً كالسّمّ.

ولا ريب أنّ في جملة ما لم يرد فيه نصٌّ ولم يصل إلى المكلّف بعد مقابح، فكيف يحكم الشّارع بالرخصة في جميعه.

قلت: بعدما قدّمنا لك في مباحث الأخبار في مقام بيان أنّ الشّارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنّهم وإنْ لم يكن موافقاً للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة، وما يوافق هذا الخبر من رخصة تعاطي ما فيه حلال وحرام حتّى يعرف الحرام بعينه، وترخيصه أخذ اللّحوم والجلود من سوق المسلمين، وترخيصه أكل طعام أهل الكتاب من غير اللّحوم، ونحو ذلك في غاية الكثرة.

والجواب عن الكلّ واحد، فإنّ الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات، فتأثير الأشياء تابع لتلك الوجوه، مثل تفاوت الأشخاص والأزمان والأمكنة، وحال العلم والجهل وغيرهما. وقد يتدارك تأثير التسمية بترياق الإتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال بحكم الله الظّاهريّ.

وثالثها: أنّ أصحابنا والمعتزلة قالوا: إنّ التكليف فيما يستقلّ به العقل لطف،

← إن كان لقرينة لفظية ظاهرة كانت أو عقلية لا تخرج الّدلالة عن الظهور، بل يكون الظاهر حينئذ مادلّت عليه القرينة، فإنّ أسداً وإن كان ظاهراً في الحيوان المفترس إلّا إلّا أنّه مع قولك يرمي ليس ظاهراً فيه، بل ظاهر في غيره، وبعد ما بيّن انّ الشارع لا يجوز منه أن يبيح ما أدرك العقل قبحه يكون الخبر ظاهراً فيما ذكره من خصوص صدره أو عموم ذيله كما في حاشية الملا محمد تقي الهروي.

يعني أنّ انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي [١] بمعنى تواردهما معاً لطف، كما أنّ مطلق التكليف السَّمعي لطف فيما لا يستقلُّ به العقل، والعقاب بدون اللّطف قبيح، فلايجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشّرع نصّ لعدم اللّطف فيه حينئذ.

أقول: سلّمنا وجوب اللّطف، لكن وجوب كلّ لطف ممنوع [٢]، إذ كثير من الألطاف مندوبة، فإنّ التكليفات المندوبة أيضاً لطف في المندوبات العقلية أو مؤكّدة للواجبات العقلية [٣]، وقد يكتفى في اللّطف بالتكليف بسمعيّ لا يستقلّ به

١) أريد بالتكليف الشرعي الايجاب والتحريم الشرعيين اللّذين يدركهما العقل بعد إدراكه الوجوب والحرمة العقليين بالمعنى المرادف للحسن والقبح، لا ما هو مفاد الخطاب اللّفظي وإلّا لعبّر عنه بالتكليف السمعي كما عبّر به فيما بعد. وعلى هذا فالوجه المذكور دليل لنا لا علينا. والسرّ في ذلك انّ هذا الكلام من أصحابنا والمعتزلة إنّما قصد به إثبات الملازمة بين حكم العقل والحكم الشرّعي بقاعدة اللّطف، فكيف يستدلّ به لنفي الملازمة. وممّا يرشد الى ذلك أيضاً انّ جمهور العدلية جعلوا الايجاب والتحريم الشرعيّين لطفاً في الواجبات والمندوبات العقلية ولم يقصدوا بذلك انّه لابد وان يكون بخطاب لفظّي حتى في المستقلّات، لأنّ غاية ما ذكروه كون الإيجاب والنّدب بالمعنى المتضمّن للطلب الفعلي لطفاً، وهذا أعمّ من أن يكون مدلولاً عليه بالعقل وبخطاب الشّرع هذا كما أفاده السيد القزوينى في حاشية.

٢) يعنى ان قولهم بوجوب اللّطف إنّما يسلم على طريقة القضيّة المهملة التي هي في قوّة الجزئيّة، بل على طريقة الجزئيّة الخاصّة، فإنّ الّلطف منه ما هو واجب ومن جملته التكليف الّسمعي فيما لا يستقل به العقل، ومنه ما هو مندوب، ومن جملته التكليف السمعي فيما يستقل به العقل، فبطل بذلك ما أطلقه المستدلّ من أنّ العقاب بدون اللّطف قبيح فإنّه إنّما يسلّم في الألطاف الواجبة لا المندوبة. كما في حاشية السيد القزويني أيضاً.

٣) وقد تعرّض لهذا القول في «الفصول» ص ٣٤٥ وقوله أو مؤكدة مرفوع عطفاً على

←

العقل لا بنفس التكليف العقليّ كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشآءِ وَالمُنكر﴾(١).

فوجوب كل الألّطاف إذاً لم يثبت، فإنْ أراد من قوله: إنّ العقاب بدون اللّطف قبيح قبحه مع عدم شيءٍ من الألطاف فسلّمناه، لكن اللّطف لا ينحصر في توافق التكليف السَّمعي و توارده مع التكليف العقلي، وانتفاء المقرّب إلى الطاعة والمبعّد عن المعصية بدون ذلك ممنوع، إذ البلاء والمرض والموت وأمثال ذلك، وكذلك سائر التكاليف السَّمعية كلها لطف.

مع أنّا نقول: إنّ بعث الأنبياء ونصب الأوصياء وإنزال الكتب من الألطاف البالغة، ومع ذلك فأَمر النبي ﷺ بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة إلى الحكم الخاصّ بما يوافق مدركات العقل.

← قوله: لطف، يعني إنّ التكليف النّدبي بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية، وهذا قريب من ما ذكره المحقق الثاني في «جامع المقاصد» في بيان نيّة وجه الوجوب والنّدب في الوضوء حيث قال: المراد بوجه الوجوب والنّدب السّبب الباعث على ايجاب الواجبِ وندب المندوب فهو على ما هو قرّره جمهور العدليين من الإمامية والمعتزلة انّ السمّعيات ألطاف في العقليات، ومعناه انّ الواجب السّمعي مقرّب من الواجب العقلي أي امتثاله باعث على امتثاله، فإنّ من امتثل الواجبات السّمعية كان أقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره، ولا معنى للّطف إلّا ما يكون المكلّف معه أقرب الى الطاعة، وكذا النّدب السمعي مقرّب من الندب العقلي أو مؤكداً لامتثال للواجب العقلي فهو زيادة في اللّطف والزّيادة في الواجب لا يمتنع أن يكون ندباً. ولا نعني أنّ اللّطف في العقليات منحصر في السّمعيات فإنّ النّبوة والإمامة ووجود العلماء والوعد والوعيد، بل جميع الآلام تصلح للألطاف فيها، وإنمّا هي نوع من الألطاف.

١) العنكبوت: ٤٥.

فقوله: فلايجوز العقاب ... الخ؛ إن أراد عدم نصّ أصلاً، فعلى فـرض تسـليم أصل المسألة نسلّمه، ولكن النصّ على لزوم مطلق متابعة العقل موجود.

وإنْ أراد عدم نصّ خاص يرد على ما يستقلّ به العقل فلزومه ممنوع، وكـذا عدم جواز العقاب حينئذ ممنوع.

ثم إعلم أنّ ما ذكرنا من حكم ما يستقلّ بإدراكه العقل وأنّه دليل الشّرع إنّما كان مبنيّاً على القول بأنّ العقل يدرك الحُسن والقبح كما هو مـذهب العـدليّة وأكـثر العقلاء، وحكمهم بإدراكه إنّما هو على طريق الإيجاب الجزئيّ.

فإنّ بعض الأشياء ممّا يدرك حسنها وقبحها بالضّرورة كالصّدق النافع والكذب الضارّ، وبعضها بالنظر كقبح الصّدق الضارّ وحسن الكذب النّافع.

وبعضها ممّا لا يدرك العقل فيه شيئاً، والأشاعرة يقولون بـعدم إدراكـه عـلى طريق السّلب الكلّي.

ثم إنّهم بعد التّنزّل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الأشياء الغير الضّرورية للتّعيّش، كالتنفّس في الهواء، وشرب الماء عند العطش الشّديد قبل ورود الشّرع مع وجود النّفع فيها كشمّ الطّيب، وأكل الفاكهة، وقالوا: بأنّ العقل لايدرك فـيها شيئاً.

واختلف القائلون بالتّحسين والتّقبيح (١) : فوافقهم بعضهم.

وذهب آخرون الى الحظر.

---

١) فقد اختلف القائلون بالتّحسين والتّقبيح والمنكرون لهما بعد التّنزّل في حكمه قـبل ورود الشّرع فذهب الأكثرون الى الإباحة، وآخرون الى الحظر، وذهب الحاجبي إلى أنّه لا حكم فيه أصلاً، وتوقف شيخ الأشاعرة، وفسرّ تارة بعدم العلم بالحكم وأخرى بعدم الحكم.

وتوقّف بعضهم.

وذهب الأكثرون الى أنّ العقل يدرك إباحتها، فيكون دليلاً على الإباحة الشرعيّة[١].

ويظهر من ذلك أنّ ما هو المسلّم عند كلّ القائلين بالتّحسين والتّقبيح العقليّين، والمتّفق عليه بينهم، إنّما هو الأحكام الأربعة في الجملة، وليس عندهم شيء مباح عقليّ كان متّفقاً عليه بينهم[٢] إذ الحكم بالإباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة، بأنْ لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة، فإذا كان مثل أَكل الفاكهة وشمّ الطيب من الخلافيّات بينهم؛ فأيّ شيء يبقى بعد ذلك لأنْ يحكموا عليه بالإباحة بالاتّفاق.

فما لا منفعة فيه[٣] أصلاً مثل تحريك اليد بلاجهة ولا داعٍ، ومضغ الخشب والنّبات الغير اللّذيذ، لا حكم للعقل فيها عند الكلّ[٤]، ولذلك عقدوا مسألة التنزّل

---

١) لمزيد من المعرفة في المقام راجع «الفصول» ص ٣٤٦ و«هداية المسترشدين» ٣/٥٠٤، و«المحصول» ١/٥٤.

٢) وقد استدل على ضعف هذا القول في «الفصول» ص ٣٤٦.

٣) وقد علق هذا الكلام صاحب «الفصول» فيه عند بحثه الى انقسام الفعل بالتّحسين والتّقبيح الى ما يستقل العقل بإدراك حسنه او قبحه، والى ما لا يستقل به فقال: وكأنّهم أخذوا القيد المذكور من الحجّة المعروفة للقائلين بالإباحة حيث اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعة والأقرب عندي أن يحمل المنفعة المأخوذة في الدليل على منفعة ما أعني موافقه القصد والدّاعي سواء سميت عرفاً منفعة أو لا ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختياري، وبهذا يحصل التّوفيق بين الدّليل والعنوان، وحمل كلام المعتبرين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسّف واضح.

٤) والاتفاق الذي حكاه المصنّف على أنّه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة فكأنّه

فيما يشتمل على منفعة، وما هو من ضروريّات العيش، يحكم العقل بالّرخصة فيها اتّفاقاً، بل بوجوبها، لأنّ تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلاً، المنافي لغرض الخالق من خلقه، ولذلك لم يختلف فيه القائلون بإدراك الحسن والقبح للعقل.

وممّا ذكرنا(١) ظهر ما في كلام الفاضل الجوادﷺ حيث قال: الأشياء الغير الضروريّة عند المعتزلة قسمان: ما يدرك العقل حسنها أو قبحها، وينقسم الى الأحكام الخمسة ـ الى أنْ قال ـ: وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها، ولكنّها ممّا ينتفع بها، كشمّ الطّيب وأكل الفاكهة مثلاً، فهذا قبل ورود الشّرع ممّا اختلف في حكمها ... الى آخر ما ذكره(٢).

وتبعه في هذه الغفلة(٣) بعض الأفاضل ممّن تأخّر عنه أيضاً.

والمختار قول الأكثر من الحكم بالإباحة، لأنّها منفعة خالية عن أمارة المفسدة

← وقع سهواً من قلمه، لأنّ من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بأن لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة وإنّما يلزمه بطريق الأوّلوية القول بالحظر.

١) قال ليس عندنا مباح عقلي وهذا الفاضل يقول بوجود مباح عقلي.

٢) ما يظهر من المصنّف أنّ ما فعله الفاضل الجواد شيء ابتكره هو ولم يسبقه غيره إليه، بل تبعه بعض بعده وانّه غفلة صدرت منه ليس كذلك، بل هو رحمه الله كشيخه البهائي وغيره تبعوا السّابقين. قال العضدي: قد قسّم المعتزلة الأفعال الاختيارية الى ما لا يقضي العقل فيها لحسن ولا قبح ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والإباحة والوقف، وهو ينقسم الى الإقسام الخمسة المشهورة انتهى، ومثله عن العلّامة والآمدي وغيرهما، بل قد يستظهر كونه محل اتفاق المخالف والموألف وليس فيما ذكروه غفلة، ولا يرد عليهم ما أورده من الّتناقض كما ستعرف ان شاء الله تعالى. كما أفاد ملا محمد تقي الغروي في حاشيته.

٣) وقد ردّ هذه الغفلة في «الفصول» ص ٣٤٦، واعتبر بأن ذلك الرّأي لم ينفرد به الشّارح الجواد، بل هو متداول بين القوم.

العاجلة والآجلة، والإذن من الله تعالى شأنه في التصرّف معلوم عقلاً، لأنَّ ما يتصوّر من جانبه من المانع إنَّما هو التضرّر، وهو منتفٍ قطعاً كالاستظلال بحائط الغير، والاستضاءة بنوره، والتسخّن بناره، حيث لا يوجب المذكورات ضرراً على أحد، فيكون حسناً، بمعنى أنّ للفاعل القادر أنْ يفعله ولا يستحقّ ذمّاً.

واحتمال حصول المفسدة في الواقع وإنْ لم تعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشّرع، مثل حرمة الغناء، والفقّاع الغير المسكر، وأمثال ذلك، لا يوجب حصول تزلزل في إدراك العقل، لأنّ هذا الاحتمال المبحث الذي لا منشأ له ولا أمارة عليه قبل ورود الشّرع ممّا لا يعتدّ به عند العقلاء، كما ترى إنَّهم يلومون من يتحرّز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويلحقون تجويز المضرّة حينئذ بظنّ أصحاب الجنون والسّودا، مع أنّ هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل أيضاً، وهو يستلزم التكليف بالمحال، والمانع هنا أيضاً لم يتشبّث إلّا بأنّه تصرّف في ملك الغير بغير إذنه، فكأنّه نفى احتمال مفسدة أخرى أيضاً، وقد عرفت أنَّه فاسد، مع أنّ حرمة مطلق التصرّف في مآل الغير غير معلوم عقلاً ولا نقلاً، وكذلك مطلق الغير حتى الخالق المنزّه عن النّقص والاحتياج (١).

ثمّ إنّ الفاضل الجواد بعدما استدلّ على مختاره بمثل ما ذكرنا، قال: لكن لا يبقى شيء هو أنّ الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض أنّه ممّا لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه.

---

١) وكل هذه الاحتجاجات للمصنّف على مختاره من الإباحة الواقعية، لم تنهض إلّا بإثبات الإباحة الظّاهرية كما عند صاحب «الفصول» ص ٣٤٨.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر إلى خصوصيّاتها[١]، ويحكم حكماً عامّاً بالحسن بالنّسبة إلى الجميع.

ويمكن أنْ يجاب أيضاً عن ذلك: بأنّ المراد أنّ العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداءً ومجرّدة[٢] عن ملاحظة شيء آخر، ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عامّاً بالنّظر إلى الدليل فتأمّل. انتهى.

أقول: والغفلة[٣] التي حصلت أوّلاً: هو الذي أورد عليه هذا الإشكال وتفطّن له، لكنّ الجوابين اللّذَين ذكرهما[٤] لا ينفعانه في شيء لإمكان أنْ يقال: شمّ الورد منفعة مأذون فيها، وكلّ ما هو كذلك فحسن، يعني لا حرج في فعله ولا يستحقّ به الذمّ، فهو حَسَن، فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك.

وأمّا الجواب الثاني: فيظهر بطلانه ممّا مرّ[٥] من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريّات[٦].

وقد يوجّه كلامه: بأنَّ مراده أنّ النّزاع فيما لا يدرك العقل حسنه أو قبحه بدليل

---

١) فلا يحكم العقل في كل واحد من الأشياء غير الضّروريّة بشيء في خصوص كل واحد، بل يحكم حكماً عاماً يندرج تمامها فيه، وببيان آخر أي لا يحكم العقل في خصوص شمّ الورد بشيء، بل يحكم أنّ كل ما فيه منفعة ولم يظهر منه ضرر ولا ضرار يجوز ويحق الاتيان به ومن هنا يظهر معنى كلامه من حكم الخاص والعام.

٢) فيحكم من دون نظر واجتهاد كالمستقلّات العقلية الضّرورية.

٣) وأشار صاحب «الفصول» الى كلام الفاضل الجواد في هذا.

٤) الشّارح الجواد.

٥) أي من حكمه بأنّ حكم العقل مستقل على قسمين ضروري ونظري فالانحصار بالابتدائي الذي هو الضروري لا وجه له.

٦) وردّ المصنّف على الجوابين فيه كلام في «الفصول» ص ٣٤٩.

مختصّ به وإنْ أدرك حسنه من دليل عامّ يجري في الكلّ.

مثال الثاني: ما تقدّم وهو قوله: شمّ الورد منفعة مأذون فيها.

ومثال الأوّل: أنْ يقال: شمّ الورد فيه المنفعة الفلانيّة، مثل تطريف الدّماغ، وكلّ ما هو كذلك فهو حَسَن.

وفيه: أنّ هذا القياس في المباح لا يثمر إلّا مع انضمام كونه مأذوناً فيه، وبعد ضمّ كونه مأذوناً فيه، لافرق بين النفع الخاصّ والنفع العامّ.

وإنْ أراد من النفع الخاصّ هو ما يوجد في غير المباح، مثل أنْ يقال: في ردّ الوديعة جهة حسن خاصّ وهو حفظ العرض مثلاً، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن، بخلاف شمّ الورد لأنّه يقال فيه: إنّ شمّ الورد موجب لمنفعة مأذون فيها، وكلّ ما هو كذلك فهو حَسَن، فهو مع أنّه غير ملائم للسياق من ذكر النفع، وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلاً، لأنّه لا معنى لجعل أحدهما موضع النزاع دون الآخر مع صحة القياس وإنتاجه[١].

وربما يدفع أصل الإشكال: بأنّه لامنافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولاً بين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة. يعني أنّ حكم العقل بحسن شمّ الورد وأكل الفاكهة إنّما هو مع ملاحظة أنّهما مجهولا الحكم.

وأمّا مع قطع النظر عن كونهما مجهولَي الحكم، فلا حكم للعقل فيهما.

---

١) فإنّ القياس كما هو صحيح ومنتج في ردّ الوديعة بالنّفع الخاص فكذلك في شمّ الورد بالنّفع العام المأذون فيه فإنّه صحيح ومنتج أيضاً، إذاً فلا معنى لجعل شمّ الوردّ محلاً للنزاع عند من يقولون بالتّحسين والتّقبيح العقليينَ دون ردّ الوديعة، هذا مقصوده من قياسه ونتاجه على ما يبدو.

وفيه أيضاً: أنّ حكم المبيح بالإباحة حينئذ ليس من جهة أنّه مجهول الحكم عند العقل، بل لأنّه يحكم بأنّه منفعة مأذون فيها، وحكم الحاظر بالحظر أيضاً ليس من جهة أنَّه مجهول الحكم، بل لأنّه يزعم أنّه تصرّف في مال الغير وهو حرام، فكيف يجعل محلّ النزاع مجهول الحكم، مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم؟

فإنْ قيل: إنّ ذلك مقتضى دليلهم نظراً إلى ظاهر الحال وإغماضاً عن الاحتمال فقد يتبدّل الحكم بظهور خلافه، كما لو حكم الشّارع بعد ذلك بالحرمة، فيظهر الخلاف ويعلم أنَّ الحكم السّابق إنّما كان حكماً لمجهول الحكم.

قلنا: هذا كلام سارٍ في جميع المطالب المعلومة عند النّاظرين، فكثيراً ما يقام البرهان على المطلوب، بل وقد يدّعى بداهته ثمّ يظهر خلافه. وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقليّ الذي هو مقتضى البرهان، حكم ذلك الشّيء من حيث إنّه مجهول الحكم، بل تكليف النّاظر في كلّ وقت مع التّخلية التامّة هو ما يصل إليه نظره، سواء صادف الواقع أم لا.

نعم، هذا الكلام يجري فيما لانصّ فيه من الأحكام التي لا مسرح للعقل فيها أصلاً، مثل وجوب غسل الجمعة مثلاً، فإنّ حكمه قبل ثبوته من الشّرع، من حيث هو مجهول عدم الوجوب ،لا مع قطع النظر عنه، وأين هو من الحكم بالإباحة. فحينئذ يمكن أنْ يقال: إنَّ للأشياء قبل العلم بأحكامها تفصيلاً حكم عقليّ من حيث كونها مجهولاً بالاستقلال وإنْ لم يكن العقل مستقلّاً بإدراك أحكامها، مع قطع النظر عن الجهالة، وكلّ ذلك صدر من الغفلة التي أشرنا إليها[١].

---

١) للفاضل الجواد وتبعه فيها بعض الأفاضل ممّن تأخرّ عنه أيضاً، وفي حاشية الملا

وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربّما يورد هنا من الإشكال من لزوم تسبيع الأحكام لزيادة الإباحة الظّاهرية والحظر الظّاهريّ على الأحكام الخمسة ،إذ أدلّة القائلين بها لا تفيد إلّا الإباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة أو رخصة، فإنّه لا يمكن نفي الاحتمال العقليّ رأساً، سيّما مع ملاحظة ماورد في الشّرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرّة، مثل الغناء، وشرب الفقّاع الغير المسكر، ونحوهما. فربّما يكون في الشّيء مفسدة ذاتيّة لا يدرك العقل[١] ، ثمّ يكشف عنه الشّرع، إذ ذلك إشكال سار في جميع الأحكام ولا إختصاص له فيما نحن فيه، بل بجميع المطالب المستدلّ عليها، والمبيح والحاظر لا يريدان إثبات الإباحة والحظر الظّاهريّتين، بل يثبتان الإباحة والحظر النّفس الأمريّتين كما هو مقتضى دليلهما.

نعم، قد يتّضح هذا الإشكال[٢] إذا استدلّ على هذا المطلب بمثل قولهم عليهم السلام: «كل شئ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[٣].

ويمكن أنْ يقال فيه أيضاً: إنّه مباح لمن لم يطّلع على النهي في نفس الأمر[٤]، وحرام على من اطّلع عليه في نفس الأمر، لا أنّه لغير المطّلع مباح ظاهراً و حرام

← محمد تقي الهروي: يعني أنّ جميع ما ذكر من الإشكال والأجوبة المذكورة عنه ناشيء عن الغفلة التي صدرت عن الفاضل الجواد رحمه الله، وقد عرفت انّه لا غفلة هنا لا منه ولا من غيره.

١) كذا في المصّنف.

٢) إشكال لزوم التّسبيع.

٣) «الوسائل» ٢٧ / ١٧٤ حديث ٣٣٥٣٠، وفيه وجوه واحتمالات ذكره الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله.

٤) بل يمكن أن لا يسمّى محظور إلّا بعد أن يكون أُعلم حَظْره أو دُلَّ عليه.

واقعاً، نظير ذلك ما بيّنا في الواجب المشروط بالنّسبة الى الواجد للشرط والفاقد، كما بيّنا مراراً.

ثمّ قد ظهر لك أنَّ الأقوال في المسألة أربعة:

الإباحة، وهو مذهب الأكثرين من أصحابنا، والمعتزلة البصريّة[1].

والحظر، وهو مذهب بعض أصحابنا، والمعتزلة البغدادية[2].

والوقف، وهو مذهب المفيد من أصحابنا، وبعض العامّة[3].

---

١) وذهب أكثر المتكلّمين من البصريّين وهي المحَكيُّ عن أبي الحسن وكثير من الفهاء على الإباحة كما ذكر الشيخ في «العدّة» ٢/٧٤٢، وكما عن «المعتمد» ٢/٣١٥، و«التبصرة» ٥٣٢، و«اللُّمع» ١١٦ وشرحه ٢/٩٧٧، واختاره السيّد المرتضى في «الذريعة» ٢/٨٠٩.

٢) وذهب كثير من البغداديّن، وطائفة من أصحابنا الإمامية الى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء، كما في نقل الشيخ في «العدة» ٢/٧٤٢، وكما عن «المعتمد» و«التبصرة» و«اللّمع» و«شرحه».

٣) وذهب كثير من الناس الى أنّها على الوقف كما عن «العدة»، وكذا في «المعتمد» و«التبصرة» و«اللمع» و«شرحه»، وأضاف الشيخ في «العدة» ويجوّز كل واحدٍ من الأمرين فيه وينتظر ورود السّمع بواحدٍ منهما، وهذا المذهب كان ينصُرُه شيخُنا أبو عبدالله رحمه الله، وهو الذي يقوى في نفسي.

وبالرّجوع إلى «التذكرة بأصول الفقه» للشيخ المفيد ص ٤٣ من سلسلة مولّفاته المطبوعة نجده يقول فيه: فأمّا القول في الحظر والإباحة فهو أنّ العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السّمع فيها بإباحته، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكن العقل لم ينفكّ قطّ من السّمع [بإباحته وحظره] ولو أجبر الله تعالى العقلاء حالاً واحدة من سمع لكان قد اضطرّهم الى مواقعة مايقبح في عقولهم من استباحة مالا سبيل لهم الى العلم باباحته من حظره، وألجأهم الى الحيرة التي لا تليق بحكمته.

وذهب الأشاعرة إلى أنّه لاحكم لها.

والمراد بالوقف: أنّا نجزم أنّ هناك حكماً ولم نعلم أنّه إباحة أو تحريم.

والفرق بين المتوقّف والحاظر أنّه يجزم بالحرمة فيكفّ عنه لأجل الحرمة، والمتوقّف يكفّ عنه خوفاً عن الوقوع في الحرام.

بقي الكلام في معنى: قبل الشّرع، والمراد به قبل وصول الشّرع إليه، سواء كان ذلك في زمان الفترة، أو في وقت اضطرار المكلّف وانقطاعه بسبب حبس أو مانع أو نحو ذلك(١).

ولا ينافي ذلك عدم خلوّ زمان من الأزمنة عن نبيّ أو وصيّ أو حافظ للشريعة على أصولنا، ولا ماورد بأنّ جميع الأحكام صدر عن الله تعالى وهو مخزون عند أهله، فإنّ من المعاين المحسوس أنّ ذلك بحيث يمكن وصوله إلى كلّ أحد من المكلّفين مع أنّ بيان الأحكام تدريجيّ.

نعم، بعدما وردت(٢) الأحكام الشرعيّة وظهر لنا حرمة بعض الأشياء التي لم تدرك عقولنا حرمتها، ووجوب بعض آخر كذلك، فلايجوز الاعتماد على ذلك الأصل حتى يقع التتبّع التّام كما في كلّ ما لانصّ فيه، فإنّه لا يجوز التمسّك بأصل البراءة أوّلاً حتى يحصل الظنّ بعدم المعارض كما سيجيئ إن شاء الله تعالى(٣).

ثمّ إنّ القول: بأنّ كلّ ما فيه منفعة خالية عن المضرّة قبل ورود الشّرع ممّا يستقلّ بحكمه العقل على القول بالإباحة والحظر، إنّما يتمّ أنْ لو قلنا بأنّ الدليل

---

١) في نسخة الأصل (ورد).

٢) يبدو أنّه أتى على تبيينها لوجود كلام فيها، وقد فصّله في «الفصول» ص ٣٥٠، واعتبر انّ حمل المصِّنف له لا وجه له.

٣) في مبحث البرأة الآتي.

على ذلك يفيد القطع، كما في قُبح الظّلم والعدوان، وحُسن العدل والإحسان، لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلاً للشّرع بالخصوص.

ودعوى قطعيّته من حيث عدم كون التصرّف في مال الغير مانعاً وإنْ كان يمكن، لكن دعوى عدم مضرّة مفسدة أخرى محتملة فيه بعنوان القطع في ما ينفعنا اليوم ـ أعني بعد ثبوت الشّرع وبعث النبيّ ﷺ ونصب الأوصياء ـ من ثمرات هذه المسألة، مشكلة[١]، إذ المفروض أنَّ كثيراً ممّا يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرّة في عقولنا قد نهى عنها الشّارع، وصار ذلك كاشفاً عن قُبح واقعيّ، ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي أنْ يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به.

فالاعتماد إذاً إمّا باستصحاب الإباحة السّابقة على بعث النبيّ ﷺ وورود الشّرع في الجملة، أو باستصحاب عدم ورود النّهي بذلك، أو بالظنّ الحاصل بملاحظة محض أنّه منفعة خالية عن المضرّة، لا مؤاخذة فيه.

وكيف كان، فالحكم بالإباحة في مثل ذلك في أمثال زماننا، من الظنيّات، والدليل عليه ظنّي، فكيف يقال: إنَّها ممّا يستقلّ بحكمها العقل بعنوان القطع.

نعم، يمكن أنْ يقال: لمّا كان العمل بظنّ المجتهد ممّا يستقلّ به العقل بعنوان القطع لإنسداد باب العلم وانحصار المناص في الظنّ وذلك من جزئيّاته، فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقلّ به العقل.

ومن ذلك ظهر أنّ ما يقال: إنّ التكلّم في هذا القسم من الأدلةّ العقليّة قليل الجدوى لعدم إنفكاك ما استقلّ به العقل من الدّليل الشرعي عليه، كما يلاحظ في

---

١) خبر للدعوى.

قُبح الظلم وحُسن العدل ووجوب ردّ الوديعة وغير ذلك لاوجه له، فإنّ العمل بظنّ المجتهد من أعظم ثمرات هذا الأصل، وأيّ فائدة أعظم من ذلك.

ولا ريب أنّ الدّليل المعتمد فيه هو دليل العقل إذ ما يستفاد من الشّرع في هذا الباب لايفيد إلّا ظنّاً، والتمسّك به بدون دليل قاطع، لاوجه له.

وهذا هو الوجه في جعل الظنّ المستفاد من الاستصحاب وغيره أيضاً من الأدلّة العقليّة.

وبعد ملاحظة هذا المعنى، واندراج المذكورات في أفراد ظنّ المجتهد، فيعاضدها الأدلّة الشرعيّة أيضاً من الآيات والأخبار في أصل الإباحة والاستصحاب وغيرهما، كما سنشير إليها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

هذا ولكن إثبات حجّية ظنّ المجتهد لادخل له في الأدلّة الشرعيّة التي هي المناط(١)، لاستفادة الأحكام الفرعيّة، وهي الموضوع لعلم أصول الفقه، والمرجع في استنباط المسائل الفقهية، بل هو يشبه المسائل الكلاميّة كما سنشير إليه في مباحث الاجتهاد والتقليد.

نعم، يمكن أنْ يقال: ظنّ المجتهد بالمسائل الفقهيّة، كما قد يحصل من الأدلّة اللّفظية، كالكتاب والسنّة، فقد يحصل من الأدلّة العقلية، وإذا حصل الظنّ له، فيحصل الظنّ بالضّرر بمخالفته، فيلزم اتّباعه، ومن ذلك يظهر الكلام في

---

١) قد لا يستقيم هذا الكلام، مع العلم بأنّ إثبات مثل حجيّة الخبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول من حيث قيام الحجّة على حجّية ظنّ المجتهد، فمع القول بها في الأدلّة النقلية فما الذي يمنع من عدم القول بها في الأدلّة العقلية.

الاستصحاب وغيره أيضاً.

فحاصل الكلام في هذا المقام، أنّ الدليل العقلي إمّا حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشّيء عقلاً، كردّ الوديعة، أو حرمته كذلك، كالظّلم، أو استحبابه كذلك كالإحسان، وهكذا.

ومن جملتها: حكمه بالإباحة في المنافع الخالية عن المضرّة قبل ورود الشّرع على القول به، أو حكمه بعنوان الظنّ به، مثل أنّ العقل يحكم حكماً راجحاً ببقاء ما كان عند عروض الشّك في زواله، وبأنّ ما ثبت يدوم الى أنْ يحصل الرّافع، فإذا ظنّ بقاء الحرمة السّابقة أو الوجوب السّابق بسبب حصولهما في الآنْ السّابق، فيظنّ الضّرر بمخالفة الحالتين السّابقتين، ويحكم بعد ملاحظة أنّ دفع الضّرر المظنون واجب، بأنَّ متابعة الحالتين السّابقتين واجبة.

فهذا هو المائز[١] بين الأدلّة التي تفيد الظنّ للمجتهد، إذ بعضها يفيد الظنّ من جهة أنّه كلام الشّارع، وبعضها يفيد الظنّ من جهة أنّه حكم العقل ولو كان حكماً ظنيّاً.

ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بإباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشّرع أيضاً، لحصول الظنّ حينئذ من جهة العقل.

فالعقل إمّا يحكم في الموضوعات الخاصّة صريحاً قطعيّاً كالعدل والظّلم مطلقاً، وشمّ الورد وأكل الفاكهة قبل ورود الشّرع.

---

١) المائز أو المايز كما عبّر في الكتاب وهي بالميم من التّمييز، وفي بعض النّسخ كتبت بالحاء من الحيازة وفي الإثنين توجيهين مع درك المطلب.

وإمّا من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق، ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء، والصّوم على من لم يقدر عليه، وكذا العمل على مقتضى الحكم النّفس الأمري فيما لانصّ فيه ولم يدرك حكمه العقل، فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة إذا لم يثبت الحكم بنصّ أو عقل قاطع، وهذا هو الأصل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة، بل وكذلك حكمه الظّاهريّ كما سنبيّنه(١)، وهو ماتنازع فيه الفريقان في الإباحة والحظر والتوقّف كما سيجيئ في أصل البراءة.

والظاهر أنّ العقل أيضاً يحكم برفع التكليف فيه.

وإمّا من جهة عموم حكمه بأنَّ ما ثبت فالمظنون بقاؤه إذا كان ما يثبت ثبوته محقّقاً من عقل أو حسّ أو شرع، ثمّ يجب العمل عليه استناداً الى أنّ دفع الضّرر

---

١) فإنّ ايجاب العمل على ما هو مقتض الحكم النّفس الأمري كما يكون تكليفاً بما لا يطاق فيما ليس فيه حكم من العقل ولا نص فيه من الشّرع، كذلك إيجاب العمل على مقتضى الحكم الظاهري هو أيضاً تكليف بما لا يطاق، وذلك لأنّ الحكم الظّاهرى بعد تعارض أدلّة الإباحة والحظر الواردة في بيان الحكم الظاهري يكون مجهولاً كالحكم الواقعي، فلو كلّف بما هو حكم ظاهري بحسب نفس الأمر لا بحسب ظنّنا لكان تكليفاً بما لا يطاق، لأن الحكم الظّاهري سواء قلنا إنّه الإباحة أو الحظر يكون مظنوناً كما يعلم من كلمات المصنّف في مبحثه لأصل البرأة حيث قال: إنّ الأقوى والأظهر هو العمل على البرأة الأصليّة وإنّ أدلّة البرأة الأصلية أقوى من أدلّة الّتوقف، وأمثال ذلك ممّا ينادي بأنّ الحكم الظاهري ليس مقطوعاً به، بل ظنّي والظّن كثيراً ما يخالف الواقع، وهذا هو مراده بقوله: كما سنبيّنه، وإلاّ فليس في كلامه فيما يأتي تصريح بأنّه لو لم يكتف الشارع هنا بهذا الحكم الظّاهري في ظنّنا يلزم التكليف بما لا يطاق.

المظنون واجب.

وهذا هو أيضاً ممّا يثبت بالعقل القاطع، وهذا هو الإستصحاب.

وكذلك الأمر في استصحاب الإباحة فيما يدرك العقل إباحته، فإنَّ المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الإباحة بمثل ما تثبت فيما لانصّ فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء.

فهذا حاصل الكلام في مباني الأدلّة العقليّة ومعنى انتسابها الى العقل.

وأمّا غير هذه الثلاثة المذكورة ممّا ذكروها، مثل أنّ عدم الدّليل دليل العدم، والأخذ بالأقلّ عند عدم الدّليل على الأكثر، وغيرهما، فيرجع إليها كما سيظهر لك في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

قانون

من جملة الأدلّة العقلية؛ أصالة البراءة[١] ، ويقال لها: أصالة البـراءة، وربـما يقال لها: أصالة النَّفي.

والأصل[٢] يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة، مرجعها الى أربعة: الدّليل، والقاعدة، والاستصحاب، والرّاجح، وهو هنا قابل لثلاثة منها[٣] .

الأوّل: استصحاب البراءة السّابقة في حال الصِّغر أو الجنون، أو حالة علم فيها عدم اشتغال الذّمة بشيء، مثل البراءة عن المهر قبل النّكاح، وعن الدَّين قبل زمان ادّعاء المطالبة في ذلك الزّمان، وإجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شكّ فيه باشتغال الذّمة.

---

١) ربما جعله من الأدلّة العقلية لدلالة مثل قبح العقاب بلا بيان عـليه، وهـذه القـاعدة عبارة عن حكم عقلي، هذا وبعضهم اعتبره مدلول يستنبط تارة من الأدلّة العـقلية وأُخرى من الأدلّة النّقلية فمن هنا قال: بأنّ جعله دليلاً عقلياً غير سديد.

٢) لغةً أسفل كل شيء وهنا بمعنى ما يبنى عليه الشَّيء. راجع «المصباح المنير» ص ١٦، و«لسان العرب» ١/١١٤.

٣) وكذا ذكر الشهيد في «التهميد» ص ٣٢، ولكن بلا ذكره لما ذكر من أنّها تطلق على معان كثيرة مرجعها الى أربعة، وبلاذكره: وهو هنا قابل لثلاثة منها.

هذا ولم أجدا غيره من أطلق الأصل على غـير المـعاني الأربـعة بـحسب الاصـطلاح الأصولي، نعم لها معاني وإطلاقات كثيرة، بـحسب اللـغة، وأيـضاً بـحسب إطـلاق الّرجاليين فإنّهم كثير ما يعنون بأن له أصل أي كتاب، وأيضاً كثيراً ما يستعملون كلمة الأصل في كثير من المواضع التي لا ترجع الى الأصل المـذكور انّـه حـجّة ولا إلى القاعدة المستفادة من الشرّع. والشهيد في «قواعده» استعمل كلمة الأصل في مواضع، منها صحيح، ومنها لا يظهر له وجه، وقد ذكر عدد أمثلة منها في «الوافيه» ص ١٩٦.

وهذا الإطلاق إنَّما يناسب بالّنسبة الى ما شكّ في تحريمه أو وجوبه، لأنَّ اشتغال الذّمة لايكون إلّا بالتكليف، والتكليف منحصر فيهما، فالتمسّك بأصل البراءة بهذا المعنى إنَّما يصحّ في مقابل دعوى الحرمة أو الوجوب.

والثاني: أنّ القاعدة المستفادة من العقل والنقل أنْ لا تكليف إلّا بعد البيان أو وصول البيان إلينا بعد الفحص والطّلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للأصل، للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه.

والثالث: أنَّ الرّاجح عند العقل براءة الذّمة إنْ جعلنا الرّاجح من معانِي الأصل، أعمّ من المتيقّن والمظنون، ولكنّ الأصوليّين جعلوا كلّ واحد من المعنيين الأوّلَين أصلاً برأسه، ودليلاً على حدة، وأصالة البراءة دليلاً ثالثاً.

والأوّل: هو ما يسمّونه استصحاب النّفي، واستصحاب حال العقل، وسيجيئ الكلام فيه.

والثاني: هو الأصل المتّفق عليه المعروف بينهم من أنّ عدم الدّليل دليل على العدم، فجعل أصالة البراءة قسماً على حدة مشكل.

نعم، هو نوع خاصّ من هذا الأصل، كما أنّ الأصل الآخر المعروف بينهم من نفي الأكثر عند تردّد الأمر بينه وبين الأقلّ نوع من أصل البراءة، وذلك لأنَّ هذا الأصل يجري في جميع الأحكام الشرعيّة، وأصل البراءة مختصّ بقسمين منها.

ويمكن الفرق بنحو آخر، وهو أنْ يقال: إنّ ذلك الأصل ناظر الى إثبات الأحكام الشرعيّة ونفيها للموضوعات العامّة من حيث إنَّها أحكام شرعيّة، وهي ناظرة الى تعلّقها بخصوص ذمّة آحاد المكلّفين.

والحاصل، أنَّ نفس البراءة الثّابتة لا يمكن أنْ تصير من الأدلّة الشرعيّة، بمعنى أنْ تثبت حكماً شرعياً، فينسب عدم الوجوب أو عدم الحرمة من جهتها الى

الشّارع، فيقال: حكم الشّارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلاً في الواقع أو في ظنّنا، إذ غاية الأمر حينئذ عدم ثبوت حكم الشّارع بالحرمة مثلاً، أمّا نفيه، فلا.

نعم، يمكن إثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة[١]، والأصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق، وهو ممّا يصحّ أنْ يجعل مناطاً للحكم الشرعيّ كما مرّ في البحث الأوّل.

وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التّحريم أو الوجوب مثلاً لنفس البراءة لا يقتضي أنْ يكون ذلك ناشئاً من البراءة، بل إنّما هو من باب التّوافق الاتّفاقي.

وربّما قيل: إنّ عند التّحقيق حال استصحاب النّفي، بل الإثبات أيضاً في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الأوّل لها أيضاً إنّهما ليسا أمارة على شيء، ولا يثبت بهما حكم، بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما، إلّا أنَّ حكم الشّارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بهما.

أقول: وفيه نظر، إذ غاية الأمر أنَّ الاستصحاب لا يدلّ على عدم الحكم من الشّارع بخلافه، لكنّه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان، وهذا أيضاً حكم منه في الآن الّثاني ثبت إمّا من جهة الظنّ الحاصل بالبقاء من الكون الأوّل، أو من جهة الأخبار الّصحيحة، مع أنّ مقتضى تلك[٢] الأخبار[٣] نفي الغير أيضاً، فلاحظها.

---

١) وهي مذهب المشهور في تحديد الموقف العملي الذي هو عبارة عن مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ التكليف بما أنّه لم يتمّ بيانه من المولى فإنّه يقبح المعاقبة على مخالفته فحق الطاعة للمولى يختص بالتكاليف المعلومة ولا يشمل المشكوكة.

٢) في نسخة الأصل (ذلك).

٣) كخبر زرارة المعروف في هذا الباب، بل وغيره من الأخبار التي تمسّكوا بها في كتب

وكيف كان، فأصل البـراءة بـالمعنييَن اللّـذَين ذكـرناهما[١]، يـمكن جـعله موضوعاًللمسألة التي نحن على صدد بيانها.

والحقّ، أنّه بالمعنييَن حجّة شرعيّة، ومـقتضاه نـفي التكـليف ورفـع الحكـم المشكوك فيه، وهو مختار أكثر العلماء.

وذهب جماعة الى التوقّف ولزوم الاحتياط.

ثم إنّ الاستدلال بأصل البراءة إمّا فيما يستقلّ العقل بـالحكم بـإباحته قـبل وصول الشّرع كشمّ الورد وأكل الفاكهة أو لا.

والثاني: إمّا ورد فيه نصّان متعارضان، أو لم يرد فيه نصّ أصلاً.

فالإباحة في القسم الأوّل إنّما يثبت بالعقل. وفائدة التمسّك بأصل البراءة نفي منع الشّارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر، إذ قد بيّنا فيما سبق أنّ حكم العقل بالإباحة لاينافي أنْ يكون في ذلك الشّيء مفسدة كامنة لايظهر إلّا ببيان الشّرع، وأنّ احتمال ذلك لايضرّ فلابدّ لمن يدّعيه من إثباته، فـالتمسّك بأصـل البـراءة حقيقة إنَّما هو لأجل نفي ذلك، لا لإثبات الإباحة العقليّة.

وأمّا ما لايستقلّ العقل بالحكم بإباحته، كالتكفير حال الصلاة مـثلاً، وعـدم وضع الأنف على الأرض حال السّجود؛ فأصل البراءة تنفي الحرمة في الأوّل لو لم يثبت النصّ عليها، والوجوب في الثاني. فيبقى الفعل في الأوّل والتـرك فـي الثاني مسكوتاً عنه عند العقل، لأنَّهما ليسا كشمّ الورد وأكل الفاكهة، ولكن يلزمه

← الأصول وقد ذكر جملة منها في «الوافية» فراجعها.

١) وهما استصحاب البراءة السّابقة، والقاعدة المستفادة من العقل والنّقل أن لا تكليف إلّا بعد البيان.

البقاء على مقتضى البراءة الأصليّة وإنْ لم يحكم العقل بالرّخصة فيه، أو نقول: يتمّ الحكم بالإباحة حينئذ بالشرع، مثل قوله عليه السلام: «**كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتّىٰ يَـرِدَ فـيهِ نَهْيٌ**»[١]. كما أنّه يمكن في القسم الأوّل أيضاً إثبات الإباحة بالشرع بأمثال ذلك أيضاً.

وما ذكرناه من الحصر في إثباته بالعقل إنَّما كان مضافاً الى أصل البراءة لا إلى الشّرع[٢]، ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصّان متعارضان متساقطان، وسيجيئ الكلام في تفصيل المقامات.

---

١) «من لا يحضره الفقيه» ١/ ٣١٧ الحديث ٩٣٧، «الوسائل» ٢٧/ ١٧٣ الحديث ٣٣٥٣٠.

٢) حيث قال آنفاً: فالإباحة في القسم الأوّل إنّما يثبت بالعقل. ومراده كما عن الملا محمد تقي الهروي في حاشيته أنّ مثل التّكفير وإن كان لا نثبت إباحته إلّا بالشّرع نحو كل شيء مطلق... إلخ، إلّا أنّ مثل شمّ الورد نثبت اباحته بالعقل والشّرع جميعاً، وعليه فما مرّ من حصر إثبات إباحته في العقل يكون إضافياً بالنّسبة الى أصل البراءة، إذ أصل البرأة يعني أنّ الإباحة في القسم الأوّل كشمّ الورد لا تثبت بأصل البراءة إذ أصل البراءة إنّما ينفي حرمته المحتملة النّاشئة من احتمال المفسدة الكامنة لا أنّها لا تثبت بالشّرع، بل إنّها كما تثبت بالعقل تثبت بالنّص أيضاً، وقد تلخص من كلامه أنّ المنافع وغيرها كشمّ الورد والتّكفير سيّان في أنّ أصل البراءة ينفي الحرمة عن كل منهما ولا يثبت به الإباحة في شيء منهما، ويفترقان في أنّ إباحة الأوّل تثبت بالعقل والشرع وإباحة الثاني تثبت بالشرع فقط. هذا ولا يكفي انّ الإباحة التي تثبت بالعقل في المنافع هي الإباحة الواقعية عنده كما صرّح به في القانون السّابق، وأمّا الإباحة التي تثبت بمثل قوله عليه السلام: كل شيء مطلق فهي الإباحة الظاهرية العملية كما سيأتي في كلامه أيضاً، فلم يتوافقا على شيء واحد إلّا أنّ يحمل الحديث المذكور أيضاً على الإباحة الواقعية كما احتمله في القانون السّابق حيث قال: ويمكن أن يقال فيه أيضاً... الخ، وهو بعيد جداً مخالف لما قاله هو في بيانه هناك.

ثمّ إنّ المحقّق ﵀ بعد اختياره حجّية أصل البراءة في كتاب الأُصول مطلقاً[١]، خصّها في «المعتبر» بما يعمّ البلوى[٢].

وتوجيهه: أنّ العادة تقتضي بأنّه لو كان حكم من الشّارع فيما يعمّ به البلوى لنقل إلينا، فيحصل الظنّ من عدم الوجدان بعدم الوجود، بخلاف غير ما يعمّ به البلوى.

وهذا الكلام إنّما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها، كما هو المهمّ المحتاج إليه لنا، لا أوّل زمان صدور الشّرع.

وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الأحكام عن النبيّ ﷺ وكونها مخزونة عند الأئمّة عليهم السلام، وأنّه لم يبق شيء إلّا وقد صدر حكمه عنه ﷺ.

أنّ مراد المحقّق، أنّ فيما يعمّ به البلوى يحصل الظنّ بأنّ الحكم الذي صدر فيه عنه ﷺ إنّما هو الإباحة إمّا بتصريحه ﷺ، ولكنّه لكونه غير محتاج إليه لموافقته للأصل لم ينقل إلينا. وإمّا بتقريره، لما هو مقتضى الأصل، بخلاف ما لا يعمّ به البلوى، فإنّه يحتمل أنْ يكون حكمه الصّادر عنه ﷺ مخالفاً للأصل، ولكن لم يصل إلينا، لعدم توفّر الدّواعي، وأنْتَ خبير بأنّه إنّما يحسن نكتة وعلّة

---

١) راجع «معارج الأصول» ص ٢١٢ ونقل فيه أيضاً قولاً بوجوب الاحتياط مطلقاً.

٢) فقوله: بأنّه حجة فيما يعمّ به البلوى خاصة، وعبارته في مقدمة كتابه «المعتبر» غير ملائمة على الحكاية إذ قسّم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى أقسام ثلاثة: استصحاب حال العقل، وفسّره بالبراءة الأصليه، واستصحاب حال الشرّع، وان يقال عدم الدّليل على كذا فيجب انتفاؤه، وذكر هذا بين القسمين الأوّلين. وقال بعد ذكره: وهذا يصحّ فيما يعلم انّه لو كان هناك دليل لظفر به أمّا لا مع ذلك فيجب التّوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة. وقد أفاد حول هذا المطلب صاحب «الفصول» ص ٣٥٢ يمكن لك مراجعته.

للحكم بالإباحة الشرعيّة وعدمه بالخصوص، ولكنّه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشّارع بالخصوص هو البراءة، للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه، وأنّ المثمر في البيان هو البيان الواصل الى المكلّف، لا مطلق البيان.

ومقتضى أنَّ التكليف لا يصحّ إلّا بعد وصول البيان، لا يتفاوت فيه الأمران.

وبالجملة، الحقّ والتّحقيق جواز التمسّك بأصل البراءة فيما لم يبلغ إلينا فيه نصّ، سواء كان ممّا يحتمل الوجوب أو الحرمة، واقتصر الأخباريّون على ما يحتمل الوجوب، وغير الحرمة، وحكموا بلزوم التوقّف في غيره(١).

ومرادنا بالنصّ هو الدّليل الشّرعيّ وإنْ كان هو العقل القاطع كما مرّ في البحث الأوّل، وإن فرض قلّة انفكاكه عن النصّ الشّرعيّ، وحجّية أصل البراءة هو مذهب المجتهدين.

وما يترآى في الكتب الفقهيّة مثل كتب الفاضلَين وغيرهما من التوقّف في الفتوى، ويقولون: فيه توقّف، أو تردّد، أو نحو ذلك، فليس قولاً بوجوب التوقّف منهم أو العمل عليه، بل مرادهم بيان تعارض الأمارات من الطّرفين من حيث بيان الحكم في المسألة بالخصوص، ولم يترجّح عندهم أحد الطرفين، فيظهرون أنّه محلّ التوقّف عندهم من حيث خصوص المسألة بالنظر الى الدّليل الخاصّ، وإنْ كان فتواهم وعملهم بعد ذلك الرّجوع الى الأصل والتخيير. وسنشير بعد ذلك الى أنَّ أخبار التوقّف أيضاً تحمل على ذلك، أي على التوقّف في الخصوص.

---

١) فالأخباريون فيما لم يصلنا فيه نص على أربعة مذاهب: التّوقف وهو المشهور بينهم، والحرمة ظاهراً، والحرمة واقعاً، ووجوب الاحتياط، والقول بالتّحريم يحتمل أن المقصود منه يكون قبل ورود الشرع فيكون غير مختص بالأخباري. وهذا وقد ألحق الأخباريّون بما لا نصّ فيه ما قد تعارض فيه النّصان، والأفراد غير ظاهرة الفرديّة.

فالمجتهدون والأخباريّون كلاهما متوقّفون في الحكم من حيث الخصوص، ثمّ يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث إنّها مجهول الحكم.

فذهب المجتهدون الى البراءة الأصليّة، والأخباريّون الى لزوم الاحتياط.

وكيف كان فالأقوى والأظهر هو العمل على البراءة الأصليّة، وادّعى عليه الإجماع جماعة، منهم الصدوق ﷺ في «اعتقاداته»[١] في باب الحظر والإباحة في الأشياء المطلقة قال: اعتقادنا في ذلك أنَّ الاشياء كلّها مطلقة حتّى يرد في شيء منها نهي، فيظهر منه انّه دين الإماميّة.

وعن المحقّق ﷺ أنَّه قال: إنّ أهل الشّرائع كافّة لايخطّئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشّرع أو لم يعلم، ولايوجبون عليه عند تناول شيء من المأكل أنْ يعلم التّنصيص على إباحته، ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا الى تخطئته حتّى يعلم الإذن. انتهى[٢].

وأيضاً يحكم العقل بعدم التكليف إلّا بعد البيان، ويدلّ عليه الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَ مٰا كُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٣]. والمتبادر منه أنّا لانعذّبهم على ما يفعلون حتّى تبلغهم الأحكام ببعث الرّسول[٤].

وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الأوّل، يظهر أنّ المراد، الأفعال التي لا حكم

---

١) ص ٦٦ كما في النسخة المصوّرة عن الحجرية والمطبوع معها الباب الحادي عشر.

٢) في «المعارج» ص ٢٠٥، وفيه لفظ المشتهيات بدل المشتبهات كما في النسخة المحققة التي بين يدي والمطبوعة حديثاً. نعم أنا لا أقول باشتباه المصنّف.

٣) الإسراء: ١٥.

٤) كما عن الوحيد في رسالة أصالة البراءة «من الرسائل الأصولية» ص ٣٥٣.

للعقل فيها بالأمر والنّهي. أو نقول أنَّ الرسول أعمّ من الظّاهر والباطن، وعدم التّعذيب كناية عن أنّه ليس هناك إيجاب وتحريم حتّى يبعث رسولاً، وإلّا فيلزم إنفكاك اللّازم عن الملزوم، والأخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرّمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم القاء الإيجاب والتحريم[١].

والعجب من بعض الأعاظم[٢] حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالآية لأصل البراءة، ودفع الإشكال الوارد من جهة الآية على الأحكام العقليّة الإلزاميّة بجواز العفو عن الله تعالى.

ثمّ إنَّ نفي الإيجاب والتحريم من الشّارع، يستلزم الرّخصة في الفعل والترك، واحتمال ذلك للأحكام الثلاثة الباقية لايضرّ، إذ المراد من أصل البراءة نفي أحد الحكمين، سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة بالمعنى الأخصّ. فإنَّ المراد أنّ الأصل براءة الذّمّة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدلّ عليهما إلينا، سواء وصل مطلق الرّجحان أو المرجوحيّة أم لا.

وقوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[٣]. والتّقريب فيه يظهر ممّا تقدّم.

---

١) ونقل في «الفصول» ٣٥٣.

٢) يظهر لي أن بعض الأعاظم المعين به الوحيد كما يبدو من رسالته «أصالة البراءة» ص ٣٨٠ من «الرّسائل الأصولية» وحيث قال: كان قد صرّح به أفضل المحقّقين وأكمل المدقّقين جمال الملّة والدّين في تعليقته على «المختصر» للحاجبي. فقال: نحن معاشر الشيعة قائلون بجواز العفو منه تعالى.

٣) الأنفال: ٤٨.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لاٰ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ مٰا آتٰاهٰا﴾[١]. وأمثالها من الآيات الدالّة على عدم المؤاخذة إلّا بعد البيان.

وأمّا السنّة، فمثل ما رواه الصدوق رحمه الله في «الفقيه»[٢] في باب جواز القنوت بالفارسيّة عن الصادق عليه الصلاة والسلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**».

ورواه الشيخ رحمه الله أيضاً[٣]، وفي روايته: أمر أو نهي.

ودلالته ظاهرة، فإنّ المراد: كلّ شيء مطلق عنانه، مقيّد بزجر من الشّارع بحيث لا يمكن تناوله، فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشّارع وحبسه بنهيه عنه.

والمراد من النّهي في حديث الصّدوق أعمّ ممّا تضمّنه الواجب من النّهي عن الترك. وحمل الرّواية على استصحاب إطلاق الحكم الوارد من الشّرع حتّى يثبت التقييد، أو على ما لا يحتمل التحريم، فإنّه وفاقي أو على ما يعمّ به البلوى لحصول الظنّ فيه كما مرّ، أو نحو ذلك من المحامل البعيدة، تأويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها، لضعف معارضاته كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وما رواه الصدوق في «التوحيد»[٤] في الصحيح عن حَريز عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «**رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه،**

---

١) الطلاق: ٧.

٢) ١ /٣١٧ الحديث ٩٣٧.

٣) «تهذيب الأحكام» ٢ /٣٢٦ الحديث ١٣٣٧.

٤) ص ٣٥٣، و«الخصال»: ٤١٧ الحديث ٩، «الوسائل» ٧ /٢٩٣ الحديث ٩٣٨، و ٨ /٢٤٨ الحديث ١٠٥٥٩.

والحسد، والطّيرة، والتّفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة». ورواه في أوائل «الفقيه»[١] أيضاً.

فإنّ رفع المؤاخذة عمّا لا يعلمون ظاهر في الإباحة الشرعيّة.

ومارواه في «الكافي»[٢] في باب حجج الله على خلقه في الموثّق عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عنه عليه السلام: **«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»**. فإنَّ المراد وضع تكليفه عنهم، أو وضع المؤاخذة، وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة، ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالّة على عدم التكليف والمؤاخذة إلّا بعد العلم، مثل قوله عليه السلام: **«أيّما إمرئ ركب أمراً بجهالة فليس عليه شيء»**[٣]. وقوله عليه السلام: **«الناس في سعة ممّا لم يعلموا»**[٤]. ونحوهما.

وقد يستدلّ بصحيحة عبدالله بن سنان، رواه في «الكافي» في نوادر المعيشة[٥] عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: **«كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»**.

وفي الاستدلال به فيما لانصّ فيه فيما اشتبه حكمه الشرعيّ إشكال، بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم.

وبيانه: أنّ المتّصف بالحِلّ والحرمة إنّما هو أفعال المكلّفين، فإنْ جعلناهما أعمّ

---

١) ١/ ٣٦ الحديث ١٣٢.

٢) ١/ ١٢٦ الحديث ٣، «وسائل الشيعة» ٢٧/ ١٦٣ الحديث ٣٣٤٩٦.

٣) «تهذيب الأحكام» ٥/ ٧٣ الحديث ٢٣٩، «الوسائل» ١٢/ ٤٨٩ الحديث ١٦٨٦١.

٤) «الكافي» ٦/ ٢٩٧ الحديث ٢، «الوسائل» ٣/ ٤٩٣ الحديث ٤٢٧٠.

٥) ٥/ ٣١٣ الحديث ٣٩.

من العقليّ فيشمل مثل التنفّس في الهواء الذي هو ممّا يضطّر إليه الإنسان، إذ المراد بالحِلّ في الرّواية حينئذ هو الرّخصة، لاحصول الإباحة بالمعنى الأخصّ، وإلّا فيكون المقسّم هو غير الإضطراريّات لعدم إنصراف الحلال شرعاً إليها، وقد ينسبان الى الأعيان توسّعاً لكونها مشتملة على علّة الحكم المتعلّق بها وحكمته، وفي الحقيقة، المتصّف بهما هو الفعل المتعلّق بها.

ثمّ إنَّ الفعل قد يتّصف بهما باعتبار المتعلّق كحِلّ أكل الخبز وحرمة أكل الميتة، وقد يتّصف بهما باعتبار الحال والوقت، كالأكل على التّخمة، وإنْ كان المتعلّق مباح الأكل بالذّات، ووقت الاحتياج وإنْ كان حرام الأكل بالذّات، فما علم فيه المتعلّق أو الحال والوقت وتعيّن كونه من أفراده، فلا إشكال فيه، وما جهل فيه المتعلّق أو الوقت، فهو مورد هذه الرّواية وأمثالها. فاللّحم منه ما يحلّ أكله بالذّات وبالوصف وبالوقت والحال كأكل لحم الغنم المملوك الغير الجلّال ونحوه المذكّى في خلاء المعدة[1]. ومنه ما يحرم بسبب خلاف أحد المذكورات، كلحم الخنزير أو أكل الغنم المغصوب أو الجلّال أو غير المذكّى أو على التّخمة، فإذا علم المذكورات فلا إشكال.

وأمّا لو جهل الحال، فمقتضى الرّواية كونه حلالاً حتى يعلم أنَّه متّصف بواحد من جهات الحرمة، فالشّاكّ في كونه على التخّمة أم لا مثلاً، يحلّ له الأكل، وكذلك اللّحم المشترى من السّوق الذي لايعلم أنّه مذكّى أو ميتة، وهذا هو الشّبهة في الموضوع، أعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعيّ الشّك في أنَّه داخل تحت أيّ القسمين اللّذَين علم حالهما بالدليل الشرعيّ، فلو ارتفع الجهل وحصل العلم

---

١) مقابل التّخمة.

بكونه أحدهما، فلايحتاج الى دليل شرعيّ آخر في معرفة الحكم.

وأمّا الشّبهة في نفس الحكم الشّرعيّ، فهو أنْ يكون من جهة عدم الدليل أصلاً لا في هذا الشّيء ولا في شيء آخر يندرج هذا فيه كشرب التّتن مثلاً، أو من جهة تعارض الدّليلين.

وقد توجّه الرّواية(١) بحيث تشمل الشّبهة في نفس الحكم الشّرعيّ ليتمّ الاستدلال بها على أصالة البراءة فيما لانصّ فيه، ويقال: إنّ معنى الحديث أنَّ كلّ فعل من جملة الأفعال التي تتّصف بالحلّ والحرمة(٢)، وكذا كلّ عين ممّا يتعلّق به فعل المكلّف ويتّصف بالحلّ والحرمة، إذا لم يعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ أو الحرمة، فهو لك حلال، فخرج ما لاتتّصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطراريّة والأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلّف، وما علم أنّه حلال لا حرام فيه، أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرّد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل، أنّ ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنْ يكون حلالاً ولأنْ يكون حراماً؛ فهو حلال، سواء علم حكم لكلّي فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه في ضمنه، علم حكمه أيضاً أم لا.

وبعبارة أخرى: إنّ كلّ شيء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنَّك تقسّمه الى هَذَين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين، ولاتدري المعيّن منهما، فهو لك حلال، فيقال حينئذ: إنَّ الرّواية صادقة على اللّحم المشترى من السّوق المحتمل

---

١) وقد وجّه هذا التّوجيه السيد صدر الدين في شرحه «للوافية».

٢) وستأتي الإشارة إليه في الأسطر القليلة الآتيه في شرب التّتن.

للمذكّى والميتة، وعلى شرب التّتن، وعلى حلّيّة لحم الحمير إنْ لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنّه يصدق على كلّ منها أنّه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنّه يجوز لنا أنْ نجعله مقسّماً لحكمين، فنقول: هذا إمّا حلال وإمّا حرام، وإنّه من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أنّ الحكم الشّرعي المتعلّق بها غير معلوم.

أقول: وفيه نظر (١)، إذ هذا التفسير يوجب استعمال اللّفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرّواية أيضاً.

بيانه: أنَّ خروج الأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلّف، كالسّماء وذات الباري تعالى مثلاً إنَّما هو لأجل عدم إمكان الاتّصاف بشيء من الحلّ والحرمة، لا من جهة عدم اتّصافها بهما معاً، وعدم قابليّتها لانقسامها إليهما.

وخروج الأفعال الضّروريّة لبقاء الحياة إنَّما هو لأجل أنّه لا يتصّف بأحدهما أيضاً شرعاً، وإنْ كان يمكن اتّصافه بهما جميعاً لأجل أنَّه فعل مكلّف اختياريّ، وكذلك خروج ما تعيّن حلّه أو حرمته لأنّه لا تتّصف إلّا بأحدهما، فيلزم استعمال قوله عليه السلام: **«فيه حلال وحرام»**. في معنيين:

أحدهما: أنّه قابل للاتّصاف بأحدهما.

وبعبارة أُخرى، يمكن تعلّق الحكم الشّرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتّصاف بشيء منهما.

والثاني: أنّه ينقسم إليهما، ويوجد النّوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا،

---

١) وقد علّق في «الفصول» ص ٣٠٣ على هذا التّنظّر، واعتبر أنّ هذه الوجوه الأربعة التي أوردها غير واردة.

وهذا غير جائز مع أنّه لامعنى لإخراج المذكورات، لأنّ المراد بقوله: فهو لك حلال، أنَّ مجهوله حلال، ولا يتصوّر الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الإخراج، مع أنّه لامعنى للإخراج حينئذ، واعتبار المفهوم المخالف إلّا بتأويل السّالبة المنفيّة [المنتفية] الموضوع وهو غير مفيد.

فإنْ قلت: إنّ هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع أيضاً.

قلت:[١] نعم، ولكن نقول: فائدة القيد هنا التنبيه على أنّ القابليّة لهما واحتمال كلّ منهما في نظر المكلّف لايوجب الحرمة، ولمّا كانت الحرمة والحلّية في الموضوع ممّا ثبت في الجملة، وأذهان المكلّفين متوجّهة إليها فيحتاج الى التنبيه، لتبادر أذهانهم الى احتمال الحرمة، بخلاف مجهول الحكم أصلاً، فالتقييد هنا ليس لأجل الاحتراز ولا لاعتبار [الاعتبار] مفهوم المخالف.

هذا مع أنّ ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمالاً آخر للّفظ في المعنيين، إذ قوله عليه السلام: «**حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**». لابدّ أنْ يكون المراد منه: حتّى تعرف من الأدلّة الشّرعية الحرمة، إذا أُريد معرفة الحكم المشتبه، وحتّى تعرف من الخارج من البيّنة أو غيرها، الحرمة، إذا أُريد معرفة الموضوع المشتبه، فليتأمّل.

والحاصل، أنّ الرّواية مع قطع النّظر عن كلّ ذلك أيضاً ظاهرة فيما ذكرنا، وهو المعنى المنساق منها الى الأذهان الخالية، ويؤيّده ما روي عن الصادق عليه الصلاة والسلام: «**كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبلَ**

---

١) راجع «الفصول» ص ٣٤٥،ففيه فائدة حول هذا الجواب.

نفسك، وذلك مثل يكون الثوب عليك[١] قد اشتريته وهو سِرقة أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خُدِع فَبِيع أو قُهر[٢] أو إمرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[٣]. فإنَّ التّمثيل وإنْ لم يكن مخصّصاً للعام، ولكن في شمول العام لنفس الحكم تأمّل، مع أنّ قيام البيّنة أيضاً شاهد على ما ذكرنا، سيّما بعد التعميم بقوله: والأشياء كلّها على هذا.

وتخصيص العامّ الثاني ليس بأولى من تخصيص الأوّل. وأيضاً المتبادر من العين الشّخص الموجود في الخارج، وهو إنّما يناسب شبهة الموضوع.

وبالجملة، فالظاهر من الرّواية أنّ كلّ شيء له نوعان أو صنفان: حكم الشّارع في أحدهما بالحلّ، وفي الآخر بالحرمة، فهو يعني مصداقه لك حلال وإنْ لم تعلم بأنّه فرد من أفراد الحلال أو من أفراد الحرام، ويجوز لك تناوله حتّى تعرف الحرام بعينه، يعني أنّ هذا العين حرام.

واعلم أنّ المتبادر الظّاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم، والكلّيّ والفرد في العرف والعادة، هو الكلّيّ القريب المعهود إطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب، لا كلّ ما يمكن فرضه من الأجناس البعيدة والأفراد الفرضيّة، وكذلك المعتبر في الكلّيّ ما لوحظ في عنوان الحكم من الصّفات الممكنة له.

---

١) في «الكافي» مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة.

٢) في «الوسائل» فبيع قهراً.

٣) «الكافي»: ٥ /٣٠٩ باب النّوادر ١٩١ الحديث ٤٠، «الوسائل» ١٧ /٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣، ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن ابراهيم أيضاً في «التهذيب» ٧ /٢١ باب الزيادات الحديث ٩.

فعلى هذا، لو حصل الشّك في حرمة الميتة، فنقول: إنَّ الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتّى يقال: إنّه حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، وإنْ أمكن أنْ يقال: إنّ الميتة من حيث إنّه مأكول، والمأكول منه حلال ومنه حرام، فهو حلال حتّى تعرف أنّه حرام، إذ المأكول ليس عنواناً للحكم الشرعيّ في مصطلحات الشّرع ومكالماته، بل هو إمّا اللّحم أو المذكّى منه.

وكلامنا ليس على عنوان اللّحم كما هو العنوان في اللّحم المشترى من السّوق حتّى يقال: إنّ من اللّحم ما هو حلال وما هو حرام، وكذا الكلام ليس في أكل الطيّب والخبيث حتى يقال: إنَّه حلال حتّى تعرف أنَّه من أيّهما، وكذلك مثال لحم الحمير، فإنّ لحم الدّوابّ ليس عنواناً للحكم حتى يجعل له فردان أو أفراد، وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث إنّه لحم الحمير، وهكذا.

فالمتبادر من قوله عليه السلام: «**فهو لك حلال**». يعني المصداق الأَوْلى المعهود المتعارف من عنوان الكلّي الصادق عليه، وأمثلته ممّا مثّله الصادق عليه الصلاة والسلام في الرّواية واضحة.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في التّتن والصّوت المشتبه بالغِناء، فإنَّ الكلّيّ المتصوّر في التّتن إنْ جعل نفس المشروب المنقسم بالطيّب والخبيث، فصدق الشّرب عليه أوّلاً ممنوع، وحرمة مطلق استعمال الخبيث ممنوع أيضاً، فلم يتردّد هذا الكلّيّ بين كلّيّين، فيبقى اندراجه تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعيّ، ومقتضى الأدلّة السّابقة حِلّه[1].

---

١) وقد ذكر الشيخ الحرّ العاملي في الفائدة (٥١) من «الفوائد الطوسية» ص ٢٢٤ رسالة ←

وأمّا الغِناء، فإنَّه وإنْ أمكن إثبات عنوانين للصّوت، هو الغناء وغير الغناء، ولكنّ الأظهر فيه أيضاً جهالة الحكم كما لا يخفى.

ثمّ ممّا ذكرنا ظهر لك أنَّ الأصل في شبهة الموضوع أيضاً أصالة البراءة، والظّاهر أنّه لا خلاف فيه حتّى من الأخباريّين، ووجهه ظاهر ممّا مرّ.

احتجّ القائلون بوجوب التوقّف أيضاً: بالآيات والأخبار.

أمّا الآيات فمثل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْم**﴾[١]، و: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بأيدِيكُم إلِى التَهْلُكَة**﴾[٢]، وأمثالهما.

وأمّا الأخبار: فمثل ما رواه الكليني ﷺ[٣] في الموثّق عن سَماعة بن مِهران عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام قال في جملتها: «**ومالكم والقياس إنّما هلك مَن هَلَك من قبلكم بالقياس**». ثمّ قال: «**إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإنْ جاءكم مالا تعلمون فَهَا**»، وأهوى بيده الى فيه.

وفي الحسن عن هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبدالله عليه الصلاة والسلام: ما حقّ الله تعالى على خلقه؟ فقال: «**أنْ يقولوا مايعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا الى الله حقّه**»[٤].

← رأى فيها أولويّة الاحتياط وهو يناقش من ذهب من علمائنا الى التحريم فيها من المناسب مراجعتها.

١) الإسراء: ٢٦.

٢) البقرة: ١٩٥.

٣) «الكافي» ١ /٥٧ الحديث ١٣.

٤) «الكافي»: ١ /٥٠ الحديث ١٢.

وفي الموثّق[١] عن إبن بُكير عن حمزة بن الطيّار أنّه عرض على أبي عبدالله عليه الصلاة والسلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: «كفّ واسكت». ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: **«لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت له والرّد الى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهلَ الذِكرِ اِن كُنْتُمْ لا تعلَمُونَ﴾»**[٢].

الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة، وهذا أوضحها دلالة.

واستدلّوا أيضاً: بحديث التثليث المشهور بين الخاصّة والعامّة، قال الصادق عليه الصلاة والسلام فيما رواه في الكافي[٣] عن عمر بن حنظلة: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **«حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشّبهات ارتكب المحرّمات فهلك من حيث لا يعلم»**.

وتقريب الاستدلال، أنّ من الأشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه، ومنها لا يجوز فعله كذلك، ومنها ما يحتمل الأمرين، إمّا لعدم بلوغ دليله إلينا أو للاحتمال والدليل في الاشتباه، فمن ترك الشّبهات ـ يعني جميعها ـ نجا من المحرّمات ـ أي ممّا هو حرام في الواقع ـ ومن أخذ بها، أي بجميعها، ارتكب المحرّمات لوجوده فيها جزماً، لإخبار المعصومين عليهم السلام أو للعلم العادي بذلك، والمراد مجاز المشارفة إنْ لم يحمل الشّبهات على العموم، وبغيره من الأخبار

---

١) «الكافي» ١/ ٥٠ الحديث ١.

٢) النحل: ٤٣.

٣) ١/ ٦٨ الحديث ١٠.

الدالّة على التوقّف عند الشّبهة.

والجواب عن أدلّة الأوّل: القول بموجبها، إذ نحن أيضاً نكفّ عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص، والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث إنّا لانعرف حكمه بالخصوص، لا من حيث هو بالخصوص، فنحن لانحكم فيما لانصّ فيه إلّا بما علمنا من الكتاب والسنّة والإجماع، وهو أصالة البراءة.

فإنْ قلت: أخبار التوقّف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت، بل مقتضاها التوقّف عن الحكم فيما لانعلم حكمه بالخصوص[1]، خصوصاً وعموماً.

قلت: أوّلاً: إنَّ من تتبّع تلك الأخبار يظهر له أنَّ مرادهم عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس[2]، ولا نطيل الكلام بذكر تلك الأخبار، وإنْ شئت فراجع الى مظانّها من كتاب «الكافي» وغيره. وأكثر الكتب جمعاً لذلك هو كتاب «وسائل الشيعة» في أبواب القضاء، ولا ريب أنَّ القياس إنَّما يثبت حكم الجزئيّات لا الكلّيّات.

وثانياً: إنّ المعارضات ممّا دلّ على أصل البراءة أقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنّة والعقل والعمل، بل الإجماع والموافقة للملّة السّمحة السّهلة، ونفي العسر والحرج والضّرر، فهي أوْلى بالتقييد والتأويل[3].

فحاصل البحث: أنّكم تقولون إنّ حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص،

---

١) أي حكم واحد شخصي معلوم ولم نعلم حكمه بالخصوص، كما في الحاشية.

٢) ومن أين لنا حتى نقطع بثبوت هذا المراد، والتّقييد ليس من بيّنة عليه.

٣) وكذا ذكره الوحيد في رسالة أصاله البراءة من «الرسائل الأصولية» ص ٣٦٥.

هو التوقّف لهذه الأخبار، ونحن نقول: هو أصالة البراءة لتلك الأخبار والأدلّة، وأدلّتنا أقوى، فنطرح أدلّتكم، أو نقول: غاية الأمر تساوي الطّرفين، فيرجع الى ما تعارض فيه النصّان، وسيجيئ أنَّ المختار فيه التخيير، فيرجع الى أصالة البراءة أيضاً.

وثالثاً: إنَّ دلالة تلك الأخبار على الوجوب ممنوعة، بل الظّاهر من كلّها أو من ملاحظة مجموعها؛ الاستحباب والأولويّة ونحن لا نمنعه [1]، بل نقول: باستحباب الاحتياط والترك [2] فيما يحتمل الحرمة، والتوقف [3] في العمل والفتوى، والعمل على الاحتياط. ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها أدنى ملاحظة، فإنَّها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخبر، والردع عمّا سعى أنْ يصير موجباً للدخول في الحرام، لا النّهي والزّجر الصّريح في الحرمة.

ورابعاً: إنّ بما ذكرنا يحصل الجمع بين الأدلَّة جمعاً قريباً لاتشمئزّ منه الأفهام المستقيمة، بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم، فإنَّ حمل أخبار أصل البراءة على خلاف ظاهرها، مثل حملها إمّا على شبهة الموضوع، أو على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة؛ بعيد، بل لايمكن جريانه في بعضها، مثل قوله عليه السلام: «أيّما إمرئ ركب أمراً بجهالة». حيث ورد في لبس المخيط للإحرام، وحكاية التزويج في العدّة المذكورة في صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج الآتية

---

١) في الحاشية: فلا وجه لمنع دلالتها على الوجوب، بل هي صريحة في الوجوب كما لا يخفى.

٢) عطف تفسير.

٣) كالعطف التّفسيري للاحتياط والترك.

في حكم الاحتياط، وكذلك حملها على التقيّة[١] لاختلاف العامة في المسألة.

وخامساً: نقول: إنَّ ذلك حيث يمكن الرّجوع الى الأئمة عليهم‌السلام كما يستفاد من بعضها، أو الى أصحابهم وكتب أخبارهم. ونحن نقول: إنَّ من شرائط العمل بأصل البراءة الفحص والبحث عن الدّليل لا مطلقاً كما سيجي.

وسادساً: يمكن أنْ يقال: إنّ ذلك حكم ما لا نصّ فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الإباحة.

وأما حديث التثليث[٢] الجواب عنه:

أمَّا أوّلاً: فإنَّه لايدلّ على الحرمة، بل إنَّما يدلّ على أنَّ ارتكاب الشّبهة مظنّة الوقوع في الحرام [الواقعي]، وإذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصيّة كالسّم المجهول، أو انّ من ارتكب جميع الشّبهات فلاينفكّ عن فعل الحرام.

وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة إنّما يدلّ على الحرمة إذا استوعب جميع الشّبهات وهو غير محلّ النّزاع، بل النّزاع في مطلق الشّبهة وكل ما صدق عليه لا جميعها، فلايفيد ذلك أزيد من الكراهة كالنهي عن الصّرف لخوف الوقوع في الرّبا، وعن بيع الأكفان لخوف الوقوع في محبة موت النّاس، وأمثال ذلك.

والحاصل، أنَّ مطلب المستدلّ إثبات المؤاخذة والعقاب الأُخروي في ارتكاب ما لانصّ فيه، وهذا لايدلّ عليه.

وأمّا ثانياً: فنقول: إنّ ما لانصّ فيه ليس بشبهة للأَدلَّة المتقدمة، غاية الأمر أنْ يقال: إنَّه شبهة من حيث الحكم بالخصوص، وإمّا من حيث العموم، وإنّه من جملة

---

١) اي وكذلك حمل أخبار أصل البراءة في الشّبهة الحكمية على التّقية.

٢) الذّي عرفته قبل صفحات ثلاث.

ما لاتعلم [نعلم]حكمه، فحكمه الواضح البيّن هو الحليّة سيما فيما هو منفعة خالصة، ولا يدرك العقل فيها مضرّة. ولو فرض فيها مضرّة كامنة لاتعلمها [نعلمها] فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشّارع لعلّه ترياق لهذا السّم الكامن فيه، فلامانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لانصّ فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص.

وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصّان فللكلّ جنبتان يستحبّ الاجتناب عنها من جهة الخصوصيّة، ويجوز ارتكابها من جهة عموم الأدلّة فيما لا نعلم.

وأمّا ثالثاً: فالعمل بهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه أيضاً[١] .

والقول: بأنَّ أكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث، وأكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال إذا احتمل وجود الحلال فيه غريب، بل هذه الرّواية في موضوع الحكم الشرعي أظهر من غيره، وحمل ما مرّ من الأدلّة المبيحة لما لانصّ فيه على الشّبهة في موضع الحكم، وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى، فكما ترد هذه الرّواية نقضاً علينا ترد عليهم أيضاً[٢] .

وأمّا رابعاً: فعلى فرض دلالتها على الحرمة تحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها أيضاً، لكون ما ذكرناها من الأدلّة أقوى من جهات شتى كما مرّ.

فإنْ قلت: إنَّ مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث، ذكر الصادق عليه الصلاة والسلام فيها أوّلاً من جملة وجوه الترجيح بين الأخبار تقديم

---

١) كما هو في الشّبهة الحكمية.

٢) لقولهم بعدم وجوب الاجتناب في الشّبهة الموضوعية.

المشهور على الشّاذ معلّلاً بأنّه المجمع عليه، والمجمع عليه لا ريب فيه.

ثم قال: «**وإنّما الأمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه الى الله تعالى ورسوله** ﷺ. قال رسول الله ﷺ: **حلال بيّن** ...» الى آخر ما ذكرنا. وهذا يدلّ على وجوب ترك الشّبهات. فإنّ تعليل الامام عليه السلام تقديم المجمع عليه بأنّه لا ريب فيه، وبأنّ الشاذّ النّادر من الأمر المشكل الذي لا يجوز القول به، ويجب ردّه الى الله ورسوله ﷺ يدلّ على وجوب ترك الشّبهة.

قلت: استدلاله عليه السلام بكلامه في هذا المقام إبداء للحكمة، ووجه المنع عن اتباع الأمر المشكل، فإنّ وجه منع رسول الله ﷺ عن الشّبهة إنّما كان هو الوقوع في الحرام، فإذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع، فمع معلوميّة الحق المجمع عليه وثبوت الحجّة فهو أولى بالمنع، فإذا كان ذلك مكروهاً فيكون هذا حراماً، وإنْ لم نوجّه المقام بذلك فلابدّ أنْ نقول بعدم وجوب العمل بالمرجّحات المذكورة في هذه المقبولة، وانّ العمل عليها يكون مستحباً وأنتم لا تقولون به.

وإنْ جعلتم المراد من الشّبهات في قوله عليه السلام نظير الشّاذّ النّادر فيما نحن فيه، فنحن أيضاً نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا، وإنّما النزاع فيما تكافأ الاحتمالان أو الأمارتان بالنسبة الى الشّرع(١)، وما استدلّ عليه الصادق عليه الصلاة والسلام ليس كذلك.

وأمّا خامساً: فلأنّ الظّاهر من بعض الرّوايات أنّه لا عقاب على الشّبهات.

منها ما رواه علي بن محمد الخزّاز في «كفاية النصوص» على ما نقل عنه بسنده عن الحسن عليه الصلاة والسلام أنّه قال في جملة حديث: «**إنّ في حلالها**

---

١) راجع مبحث البرأة في «الفصول» ص ٣٥٦، ففيه زيادة بيان.

ـ أي الدنيا ـ حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشّبهات عتاباً فأَنزِل الدُّنيا بمنزلة الميتة، خذ منها ما يغنيك، إنْ كان حلالاً كنت قد زهدت فيها، وإنْ كان حراماً لم تكن أخذت من الميتة، وإنْ كان العتاب فالعتاب سهل يسير»[١].

هذا الكلام فيما لانصّ فيه، وأمَّا الكلام فيما تعارض فيه النصّان، فالمختار فيه أيضاً أصالة البراءة عن تعيين أحدهما، والتخيير في العمل بأيّهما أراد، وسيجيئ الكلام فيه في باب التراجيح.

وأمَّا الشّبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها أيضاً في الجملة، ونقول هاهنا: الظّاهر أنَّه لاخلاف في أصالة البراءة فيها، والأخباريّون أيضاً وافقوا الأُصوليّين في ذلك[٢]، وحملوا الأدلّة الدالّة على أصل البراءة التي ذكرناها فيما لانصّ فيه على شبهة الموضوع، وأخبار التثليث، وما دلّ على التوقّف على شبهة نفس الحكم، وجعلوا ما لانصّ فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه.

وكيف كان، فالظّاهر أنَّه لا إشكال في أنَّ الأصل في شبهة الموضوع الإباحة، ولكن يستحب اجتنابها، ويظهر من الأخباريين دخولها في الحلال البيّن بمقتضى حديث التثليث، وقد أشرنا الى أنَّ ذلك مع القول بوجوب التوقّف فيما لانصّ فيه، غريب.

ثمّ إنَّ الأدلّة على هذا المطلب في غاية الكثرة، منها العمومات المتقدّمة فيما لانصّ فيه، مثل صحيحة عبدالله بن سِنان المتقدّمة، وغيرها من الأخبار المتقدّمة

---

١) «كفاية الأثر» ص ٢٢٧، «مستدرك الوسائل» ١٢ / ٥١ الحديث ١٣٤٨٩.

٢) راجع الفائدة (٤٩) من «الفوائد الطوسية» ص ١٩٩، وأشار إليها الوحيد في رسالة البراءة من «الرسائل الاصوليه» ص ٣٩٦.

المستفيضة الدالَّة على أنَّ «**كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**»، وسيجيء بعضها أيضاً.

ثمّ إنّ الاشتباه في الموضوع يتصوّر على وجوه:

أحدها: مجرّد احتمال اتّصاف الموضوع بالحرمة[1]، مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش، بل تساوي احتماله مع احتمال عدمه.

والثاني: أنْ يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة، كاختلاط حبوب الحنطة وأجزاء السّمن والدّبس.

والثالث: أنْ يحصل العلم لك بأنَّ هذا الموضوع واحد من الأُمور التي بعضها حرام يقيناً ولا يعلم أنّه هل هو أو غيره، وهو على قسمين:

الأوّل: إنَّ الأُمور المردّد فيها محصورة معدودة، يمكن الإحاطة بها بلا عُسر وصعوبة.

والثاني: أنْ يكون مردّداً بين أُمور غير محصورة عادة، بمعنى تعسّر الإحاطة وتعذّرها، ولا خلاف في حرمة القسم الثاني، كما أنّه لا خلاف في حلّيّة غير القسم الأوّل من القسم الثالث.

وأمَّا هو فاختلفوا فيه[2]، فذهب جماعة من الأُصوليين الى وجوب إجتنابه،

---

١) والمقصود به الاحتمال الضعيف لقرينة قوله: بل تساوي احتماله مع احتمال عدمه فيما ذكره من المثال.

٢) راجع مبحث الشّبهة في طريق الحكم في رسالة أصالة البراءة للوحيد من «الرّسائل الأصولية» ص ٤٠١.

فقالوا: يجب اجتناب الشّبهة المحصورة دون غيرها، واستدلّ عليه[١] بأنَّ الحكم بحلّيّة المجموع، يستلزم الحكم بحلّيّة ما هو حرام علينا قطعاً، وطهارة ما هو نجس جزماً كالإناءين المشتبهين والثوبين كذلك، والدّرهمين اللّذَين أحدهما غصب.

وإنْ حكمنا بأنّ أحدهما نجس أو حرام، فهو ترجيح من غير مرجّح شرعيّ، وبأنَّ الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجمع، وما لا يتمّ الواجب إلّا به، فهو واجب.

والفرق بين المحصور وغيرالمحصور[٢]، أنَّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور، فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور، فلايتحقّق العلم فيه عادة لمكلّف واحد باستعمال المحظور. وحصوله لجميع المكلّفين غير مضرّ، لأنَّ كلّاً مكلّف بعلم نفسه، وإذ ليس فليس، وذلك كواجد المنيّ في الثوب المشترك، وبأنَّ الشّبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لايعلم حتى يشمله أدلّة الأصل، لأنَّ حرمة أحدها أو نجاسته يقينيّة فيجب امتثالهما يقيناً، كعموم: ﴿أطيعوا الله﴾، وغيره.

أقول: والأقوى فيه أيضاً أَصالة البراءة، بمعنى أنَّه يجوز الاستعمال بحيث لايحصل العلم بارتكاب الحرام، ونحن لا نحكم بحلّيّة المجموع أبداً حتى يلزم الحكم بحلّيّة الحرام الواقعيّ اليقينيّ، ولانحكم بحلّيّة أحدهما بعينه وحرمته ليلزم التحكّم، بل نقول بحلّيّة الاستعمال ما لم يتحقّق استعمال ما لا ينفكّ عن استعمال

---

١) وهذا الدليل ضعيف لما ستعرفه من المصنّف.

٢) راجع «الفوائد الحائرية» للوحيد ص ٢٤٦ و ٢٤٧.

الحرام جزماً، لا بمعنى الحكم بأنّه الحلال الواقعي حتّى يلزم التحكّم، بل بمعنى التخيير في استعمال أيّ منهما أراد من حيث إنّه مجهول الحرمة لعدم المرجّح، ونحن نقول بوجوب إبقاء ما هو مساوٍ للحرام الواقعيّ أو أزيد منه.

فإنْ قلت: إذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ، فَلِمَ لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج، لعدم حصول العلم في كلّ مرتبة من الاستعمالات، والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام إنَّما هو إذا ارتكب الجميع دفعة.

قلت: أوَّلاً: نقول به إذ لا دليل عقلاً وشرعاً يدلّ على الحرمة والعقاب، ولا إجماع على بطلانه، والقائل به موجود كما سنشير إليه.

وثانياً: نقول: كما أنّ ارتكاب الحرام الواقعيّ المتيقّن حرام، فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام أيضاً حرام، وتحريمه حينئذ من هذه الجهة، فارتكاب الفرد الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ، مقدّمة لتحصيل اليقين بارتكابه، ومقدّمة الحرام حرام، ويمكن منع المقدّمتين [١].

نعم، يثبت اشتغال الذّمّة بحق الغير، وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع، ويترتّب عليهما آثارهما حينئذ، وإنْ لم يحصل العقاب بالارتكاب، فليتأمّل.

وكيف كان، فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام، لعموم الأدلّة المتقدّمة.

وأمَّا التمسّك بأنَّ الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتمّ إلّا بالاجتناب

---

١) أي حرمة تحصيل اليقين بارتكاب الحرام إذا لم يعلم بارتكاب الحرام بنفس ذلك العقل بخصوصه، وحرمة مقدمة الحرام كما في الحاشية منه.

عن الجميع، فبطلانه واضح، لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته، ونجاسة ما لم يعلم نجاسته.

بيان ذلك: أنَّ اتّصاف الأعيان بالحلّ والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلّف، وإنْ كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الأَعيان، فالأعيان وإنْ اتّصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلاً من دون تقييد بالعلم والجهل، ولكن اتّصافها بهما من جهة ملاحظة إضافة فعل المكلّف إليها لا يكون إلاّ في صورة العلم.

هذا مع أنَّه يرد على ذلك النقض بغير المحصور، فإنَّ الحرام والنجس فيها أيضاً يقينيّ والتمسّك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحلّ والطهارة، بمعنى ترتّب جميع آثارهما، سيّما بحيث يصير قاعدة كلّيّة مثبتة للحكم مطّرد، لأنَّ مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجّس بعضه ولم يعلم محلّها لمن يزاولها بالرّطوبة ويحتاج الى مزاولتها، ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج إليها في الاجتناب عنها، وليس تطهير عضو منه إذا اتّفق مباشرته عُسراً وحرجاً، كما لا يخفى.

وقد يكون اجتناب الثوبين اللّذَين أحدهما نجس حرجاً عظيماً، كما لو احتاج الى لبس أحدهما في السّفر في أيّام الشّتاء ووقوع المطر، فإنْ كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة، فاحكم هنا بالطهارة.

وكذلك الكلام في الاضطرار الى أكل الميتة وشرب الماء النجس، فإنّ الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة.

أمّا ما قد يتمسّك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الأخبار بالنجاسة[١]، فذلك تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت، وبينهما فرق واضح، مع أنَّ الإجماع وأَصل الطهارة الثابتة بالأخبار والأدلّة موجودان، والخاصّ إنَّما يعارض العامّ لو قاومه، فالأخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الأدلّة التي أحدها نفي الحرج والعُسر.

والحاصل، أنَّ التمسّك بالعسر والحرج حيث استقلّ بالدّلالة أيضاً، يوجب دوران الحكم مدار لزومهما، سيّما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على أكله مثلاً، ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره، فإذا اضطرّ الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك، فعدم العقاب على أكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمّة بعوضه، سيّما إذا كان قادراً عليه.

وأمّا الفرق بأنَّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره.

ففيه: أنّ امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع، ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعاً. وما ذكره من حكم واجدي المنيّ في الثوب المشترك، يجري في الثوب المحصور إذا ارتكب كلّ من المكلّفين بعض أفراده.

وأمّا أنَّ الشّبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم ... الخ.

---

١) وقد نقل جماعة من علمائنا إجماع الإمامية على العمل بمضمون عددٍ من الأخبار التي تفيد طهارته وما يمكن ان يستفاد من مثل حديث واحد على النجاسة غير مستقيم وهو شاذ مخالف لما عليه كثير الأدلّة والتي منها بعض الأخبار، يمكن مراجعتها في «الوسائل» ج ٣ ص ٥٣٠ باب ٨٣، طهارة الحديد.

فيعلم جوابه ممّا مرّ. لأنَّ كون حرمة أحدها يقينيّة أو نجاسته يقينيّة، بمعنى اتصّافه في نفس الأمر بالحكمة الموجبة للحرمة أو النجاسة لا يوجب اليقين باتصّافه بالحرمة والنجاسة، مضافاً الى المكلّف، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة، مع أنَّ الأخبار المستفيضة وردت في حلّية الشراء من العامل والسّارق مثل صحيحة أبي عبيدة عن الباقر عليه الصلاة والسلام قال: سألته عن الرّجل منّا يشتري من السّلطان من إبل الصّدقة وغنم الصّدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟. قال: فقال عليه السلام: «ما الإبل والغنم إلاّ مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه»(١).

وصحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه الصلاة والسلام: أشتري من العامل الشّيء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال: «اشتر منه»(٢).

وصحيحة أبي بصير(٣) قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانة والسّرقة؟ فقال عليه السلام: «لا، إلاّ أنْ يكون قد اختلط معه غيره، وأمّا السّرقة بعينها فلا، إلاّ أنْ يكون من متاع السّلطان فلا بأس بذلك».

وموثّقة إسحاق بن عمار ورواية محمد بن أبي حمزة ورواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله وغيرها، ولا حاجة الى ذكرها.

ويدلّ عليه أيضاً ماورد من حلّيّة ما يختلط بالحرام بإخراج الخمس.

---

١) كما في «الكافي» ٥/ ٢٢٨ الحديث ٢، و«الوسائل» ١٧/ ٢١٩ الحديث ٢٢٣٧٦.

٢) «تهذيب الأحكام» ٦/ ٣٣٧ الحديث ٩٣٨، و«الوسائل» ١٧/ ٢١٩ الحديث ٢٢٣٧٥.

٣) «الكافي» ٥/ ٢٢٨ الحديث ١، «الوسائل» ١٧/ ٣٣٥ الحديث ٢٢٦٩٥.

وهذا كلّه موافق للأصل الذي قرّرنا والأخبار العامة الدالّة على عدم المؤاخذة بدون العلم، والمقيّدة للإطلاق والرّخصة حتّى يرد فيه نهي، وما دلّ بالعموم على أنَّ «كلّ ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه». والقول بأنَّ قاعدة الشّبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدّمة للواجب أَصل، وخروج جوائز الظّالم، والشّراء من العامل والسّارق بسبب تلك الأخبار، ليس بأوْلى من أنْ يقال: قاعدة أصل البراءة الثابتة بالأدلّة العقليّة والنقليّة يقتضي الحلّ. خرجنا عن مقتضاها في الإناءَين المشتبهين والوطء في المشتبهة بالأجنبيّة إنْ كان إجماعيّاً وهو غير معلوم، والقصاص في المشتبه بمحرّم الدّم ونحوها بالدّليل، وبقي الباقي تحت الأصل، مع أنّك قد عرفت بطلان كونه مقدّمة للواجب بمنع الوجوب.

ثمّ إنَّ هاهنا قولاً آخر وهو أنَّ الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلّص منه بالقرعة، لما ورد من أنّها لكلّ أمر مشكل(١)، وخصوص بعض الأخبار مثل ماروواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن أبي شعبة في «تحف العقول»(٢) عن موسى بن محمّد بن الرضا عن أخيه أبي الحسن الثالث عليه‌السلام حين سأله يحيى بن أكثم عن مسائل فسأل عنها أخاه عليه‌السلام فأجابه، فكان من جملة تلك المسائل انّه سأله عن رجل أتى الى قطيع غنم فرأى الرّاعي ينزو على شاة منها فلمّا بصر بصاحبها خلّى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح؟ وهل يجوز أكلها أم لا؟ فأجاب عليه‌السلام: «إنْ عرفها ذبحها وأحرقها وإنْ لم يعرفها قسّم الغنم قسمين وساهم

---

١) كما في «البحار» ٨٨ / ٢٣٤.

٢) ص ٤٧٧ و ٤٨٠.

بينهما، فإذا وقع على أحد النّصفين فقد نجا النّصف الآخر، ثم يفرّق النّصف الآخر فلايزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأيّهما وقع السَّهم بها ذبحت وأحرقت ونجا سائر الغنم».

والجواب عن العمومات في القرعة أنَّه لا إشكال فيما نحن [بعد] فيه ما عرفت من الأدلّة عن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب، لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدّمة أو يعمل بها بالخصوص في هذا المورد، كما يقال بالاجتناب في الإناءَين المشتبهَين بالدليل الخاصّ به.

قال العلّامة المجلسي رحمه الله في «الأربعين» بعد ذكر هذه الرّواية: إنَّ هذا الخبر يدلّ على أنَّ الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلّص عنه بالقرعة، اختاره بعض الأصحاب، وهو مؤيّد بماورد في الأخبار المستفيضة انَّ كلّ مشكل فيه القرعة[1]. وقيل: يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدّمة. وقيل: يجوز التصرّف فيه أجمع إلّا الاحتراز [الأخير] فإنَّه عند التصرّف فيه يعلم أنَّه أكل الحرام أو وطء بالحرام وأمثالهما.

وقيل: يحلّ له الجميع لما ورد في الأخبار الصحيحة: **«إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتى تعرف الحرام بعينه»**، وهذا أقوى عقلاً ونقلاً.

ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب أو العمل به في خصوص تلك المادّة والعمل بتلك الأخبار في سائر الموادّ، والأحوط اجتناب الجميع في المحصور، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه.

---

١) عوالي اللئالي: ٢ / ١١١ الحديث ٣٠٨، و ٣ / ٥١١ الحديث ٦٩.

ثمّ إنَّ بعضهم[١] أسند الى الأخباريين أقوالاً أربعة فيما لانصّ فيه، وقال: التوقّف وهو المشهور، والحرمة ظاهراً، والحرمة واقعاً، ووجوب الاحتياط.

وصرّح بعضهم بأنَّ هذه المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام، أمَّا إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين.

أقول: ولعلّ القائل بالحرمة ظاهراً نظر إلى إفادة الأخبار الدالّة على ترك الشّبهات، وأخبار التثليث حكم الشّبهة على الظّاهر وإنْ كان حلالاً في الواقع، بتقريب أنَّها حكم الواقعة من حيث إنَّها مجهولة لا من حيث هي، والقائل بها واقعاً نظر الى ظاهر الحكم، فإنَّه يفيد الحرمة واقعاً، ولا يخفى ضعفهما بعدما مرّ.

وأمَّا التوقّف والاحتياط فلم أتحقّق الفرق بين مواردهما.

وقال بعض المتأخّرين[٢]: إنَّ التوقّف عبارة عن ترك الأمر المحتمل للحرمة، وحكم آخر من الأحكام الخمسة، والاحتياط عبارة عن ارتكاب الأمر المحتمل للوجوب، وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقّف والاحتياط، ومن توهّم أنَّ التوقّف هو الاحتياط، فقد سها وغفل.

أقول: المراد بالتوقّف هو السّكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصّة وعدم الإذعان بالمطلوبيّة والمبغوضيّة، والحاصل، الإذعان بالجهل. ثمّ بعد ذلك فإمّا يحكم بأصالة البراءة والرّخصة، أو يحكم بلزوم الاحتياط، فالقول بالتوقّف لا ينفكّ عن أحد القولين.

أمَّا عن قول المجتهدين، فبأنْ نحملها على التوقّف عن الحكم للواقعة من حيث

---

١) وهو الوحيد راجع رسالة أصالة البرأة من «رسائله الأصولية» ص ٣٥٠.
٢) وهو الفاضل التوني في «الوافية» ص ١٩٢ في الجواب عن أدلّة وجوب الاحتياط.

الخصوص كما أشرنا سابقاً إليه، وذكرنا أنَّ ظاهر أخبار التوقّف أيضا المنع عن العمل بالقياس، والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاصّ بالواقعة من جهة القياس ونحوه، وهو لا ينافي الحكم بأصالة البراءة من جهة أنّها مجهولة الحكم بالعموم لما مرّ من الأدلّة للمختار.

وأمّا عن قول الأخباريين، فبأَنْ نحملها على ذلك ونقول: إنَّ الحكم العامّ من حيث الجهالة، هو الاحتياط، إذ لا ثالث.

والمراد بالاحتياط هو الأخذ بما لا يحتمل الضّرر، أو ما كان أقلّ ضرراً سواء كان فعلاً أو تركاً، كما هو المتبادر منه في العرف والشّرع، بل هو الظّاهر من أهل اللّغة، وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره، لا وجه له.

فالظّاهر أنّ كلّ من يوجب الاحتياط يوجب التوقّف عن الحكم الخاصّ، والحكم بالبراءة الأصليّة عموماً، وأنَّ القائل بوجوب التوقّف يوجب الاحتياط، ويشهد بما ذكرناه أنّ الفاضل المحدّث الحرّ العاملي رحمه الله قال في «الوسائل»[1] ـ باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كلّ مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنصّ عنهم عليهم السلام ـ ثمّ ذكر في الباب أخبار التوقّف والاحتياط، وفي الباب أيضاً مواضع دلالة على ما قلناه. فحينئذ نقول: المجتهدون والموجبون للاحتياط، كلاهما متوقّفون عن الحكم الخاصّ بالواقعة، ونزاعهم في أنَّ الحكم العامّ حينئذ هل هو البراءة الأصلية أو الاحتياط.

وأمّا ما يتوهّم من أنَّ المراد من التوقّف، التوقّف عن الإفتاء، والمراد من

---

١) ج ٢٧ الباب ١٢ وفيه ٦٨ حديثاً.

الاحتياط، الاحتياط في العمل، فهو غلط[١]. لأنّ من أوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والأخذ بما لا يحتمل الضّرر أو لا يكون أقلّ ضرراً، لا بأنّ الحكم الخاص للواقعة هو هذا.

والحاصل، أنَّ جعل التوقّف والاحتياط قولَين في المسألة، لا يرجع الى محصّل.

فظهر أنّ ما ذكرناه [ذكرنا] من الآيات والأخبار الدالّة على التوقّف، بيان لجزء مطلب المحتاطين، وهو التوقّف عن الحكم الخاصّ أو هو مع الحكم بأَصالة البراءة.

وأمّا أدلّتهم على وجوب الاحتياط، فها أنا أذكر الكلام في الإحتياط، ويعلم أدلّتهم في تضاعيفه فأقول: قال المحقق ﷺ في «المعارج»:[٢] العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون الى وجوبه. وقال آخرون: مع اشتغال الذّمة يكون العمل بالاحتياط واجباً، ومع عدمه لا يجب.

مثال ذلك[٣]: إذا ولغ الكلب في الإناء فقد نجس، واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة، أم لابدّ من سبع؟ وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة أم لابدّ من ثلاث غَسَلات؟

---

١) فالمتوهم يستفيد بعد جهة الخفأ بأنّ المتوقف لا يفتي والمحتاط يفتي فهذا هو الفرق بينهما، والمصنف لا يقول ولا يظن فرقاً بينهما بحسب الفتوى والعمل، نعم إنّما الفرق بينهما بحسب التّعبير.

٢) ص ٢١٦ في المسألة الثالثة من الفصل الثالث فيما ألحق بأدلّة الأصول وليس منها.

٣) اي مثال اشتغال الذمّة.

احتج القائلون بالاحتياط: بقوله ﷺ: «**دَع ما يُريبُك الى ما لا يُريبك**»[١].

وبأنّ الثّابت اشتغال الذّمة يقينيّاً فيجب أنْ لا يحكم ببراءتها إلّا بيقين، ولا يقين إلّا مع الاحتياط.

والجواب عن الحديث أنْ نقول: هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الأُصول.

سلّمناه لكن إلزام المكلّف بالأثقل مظنّة الرّيبة لأنَّه إلزام بمشقّة لم يدلّ الشّرع عليها، فيجب اطراحها بموجب الخبر.

والجواب عن الثاني أنْ نقول: البراءة الأصليّة ـ مع عدم الدلالة الناقلة ـ حجّة. وإذا كان التقدير، [تقدير] عدم الدلالة الشرعيّة على الزّيادة، كان العمل بالأصل أولى، وحينئذ لا نسلّم اشتغال الذّمة مطلقاً، بل لا نسلّم اشتغالها إلّا بما حصل الاتّفاق عليه، أو اشتغالها بأحد الأمرين.

ويمكن[٢] أنْ يقال: قد أجمعنا على الحكم بنجاسة الإناء واختلفنا فيما به يطهر، فيجب أنْ يؤخذ بما حصل الإجماع عليه في الطهارة ليزول [فيزول] ما أجمعنا عليه من النجاسة بما أجمعنا عليه من الحكم بالطهارة. انتهى.

أقول: قد عرفت عدم الإشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه، وشبهة الموضوع للعقل والنقل، وستعرف فيما تعارض فيه النصّان في محلّه. فالقول بوجوب الاحتياط مطلقاً لا يحتاج ضعفه الى البيان، ولعلّ القول به مختصّ بالأخباريين.

---

١) «الوسائل» ٢٧ /١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٢) ربما هذا تأييد للقائل بالاحتياط على تقدير الاشتغال.

وأمّا ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوباً كالسيّد ﵀ وغيره، فهو في غير ما لانصّ فيه، بل هو ممّا ثبت اشتغال الذّمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانّها، فلاحظ «الانتصار»[١] و «المسائل الناصريّة»[٢] وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ﵀ في كثير من كلماته.

وأمَّا التفصيل[٣]، فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذّمة. فأقول: لا ريب أنَّ الأقوى، بل المتعيّن أنَّ مع اشتغال الذّمة بشيء لابدّ من حصول اليقين برفعه أو الظنّ القائم مقامه للاستصحاب، وقولهم ﵉: **«لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله»**[٤].

والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم، كذلك فالرّافع والمزيل أيضاً لابدّ أنْ يكون كذلك، وفي غيره لم يثبت. فإذا علمنا التكليف بالصلاة في الجملة، فلا يثبت اشتغال ذمّتنا إلّا بما ظهر لنا أنَّه صلاة، إمّا بالعلم أو الظنّ الاجتهاديّ بأنَّه هو الصلاة، ولم يثبت اشتغال ذمّتنا بما هو صلاة في نفس الأمر خاصّة، فإنّ الألفاظ وإنْ كانت أسامي للأمور النّفس الأمريّة، ولكنّ التكليف لم يثبت إلّا بما أمكننا معرفته، لعدم توجّه الخطاب الشّفاهي إلينا حتّى نتّبع ظاهر اللّفظ بعد تسليم ظهوره

---

١) في وجوب القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لأنّ باقي الفقهاء لا يراعي ذلك، تمسّكاً بأنّه لا يحصل اليقين ببراءة ذمته من الوجوب إلّا بالقنوت. راجع «الانتصار» ص ١٧١.

٢) للسيد المرتضى وكذا «الانتصار».

٣) اي تفصيل الكلام في ردّ القول بوجوب الاحتياط مطلقاً، ويحتمل أن يكون المراد بالتّفصيل، التّفصيل المذكور من الأقوال.

٤) «التهذيب» ١ /٨ الحديث ١١، و«الوسائل» ١ /٢٤٥ الحديث ٦٣١.

فيه، وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الإجماع إلّا بما أمكننا معرفته علماً أو ظنّاً لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها، ولزوم العسر والحرج المنفيّ في أكثرها، مع أنّا قد أشرنا في مباحث الأخبار الى أنَّ طريقة مكالمة الشّارع هي طريقة العرف، فإنَّهم يكتفون بظاهر أفهام المكلّفين، فلايجب على الشّارع أنْ يتفحّص عن المخاطب أيضاً، هل فهم المراد الواقعيّ النفس الأمريّ أو شيئاً آخر، فإنّه ممّا لايمكن غالباً، بل يؤدّي الى التسلسل، إذ إعادة الكلام في تفهيمه أيضاً ربّما يكون فيه ذلك المحذور، مع أنَّهم عليهم‌السلام كثيراً ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم، فقالوا: أين تذهبون إني قلت كذا وهو فهم كذا، ومع ذلك فيكتفون بمجرّد ظهور فهم المراد والظنّ به أيضاً. فلم يعلم من الخطابات المتوجّهة الى المشافهين إلّا تكليفهم بما بيّنوه لهم وأعلموهم أنّه هو الصلاة مثل قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: «صلّوا كما رأيتموني أُصلي»[١]. أو أمكنهم معرفة أنَّه هو الصلاة، ولم يظهر أنّ الخطابات المتوجّهة إليهم كان خطاباً بما في نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الأمر حتّى يقال: إنّا أيضاً مشتركون معهم في ذلك للإجماع على الاشتراك. ولا ريب أنَّ الظنّ الاجتهاديّ فيما يعلم مدخليّته في العبادة، يحصل في جانب العدم وأصل البراءة، وعدم العلم بغيره ولا الظنّ به.

فإذا رأينا الأدلّة متعارضة في وجوب السّورة في الصّلاة ولم يحصل لنا مرجّح، فالظنّ الاجتهاديّ يفيد التخيير[٢] عقلاً ونقلاً، ولم يثبت علينا في تحصيل ماهيّة الصلاة والمعرفة بها إلّا متابعة الظنّ الاجتهاديّ، وهو في عدم

---

١) «عوالي اللئالى» ٣/٨٥ الحديث ٧٥.

٢) التّخيير فيما تعارض فيه النصّان.

الوجوب حينئذ.

وأمّا فيما لم يتعارض فيه النصّان لعدم بلوغ نصّ فيه إلينا، كما شكّ في مدخليّة شيء في العبادة وعدمها، مثل بعض الحركات والأفعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصّلاة، وشكّ في مدخليّة تركها فيها، فنقول أيضاً: الأصل عدم مدخليّة ذلك في العبادة، والأصل براءة الذّمة عن التكليف به فيها، إذ لم يثبت من أدلّة وجوب الصلاة إلّا هذا المقدار من الأجزاء والشّرائط، فإنَّ تكليفنا ليس إلَّا تحصيل الظنّ بتلك المهيّة ولم يثبت اشتغال ذمّتنا بتحصيل أزيد من ذلك.

والقول بعدم جواز العمل بالظنّ الاجتهاديّ ووجوب الاحتياط في أوّل الأمر كلام سخيف وخيار ركيك لا يذهب إليه[1] الأفهام المستقيمة، كما حقّقناه سابقاً في مباحث الأخبار، وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ من أنّ الظنّ الاجتهاديّ حجّة، وإشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظنّ من جهة الأدلّة غير الأصل، مع أنّ تحصيل اليقين في الصلاة من جهة قراءة السّورة، لا يجدي في صيرورة الصّلاة هي الصّلاة النفس الأمريّة، لاشتمال الصّلاة على مسائل لا تحصى، لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما أشرنا إليه ثمّة، وما بعضه قطعيّ فليس جميعه بقطعيّ.

فالقول بأنَّ اشتغال الذمّة بماهيّة العبادة يوجب وجوب الاحتياط في أجزائها المشكوكة من غير نصّ ضعيف جدّاً، فضلاً عما شكّ فيه من جهة تعارض النّصوص.

نعم، القول بأنّ اشتغال الذمّة يقيناً يوجب تحصيل القطع بالبراءة، يصحّ فيما لو

---

١) بتقدير (ذوي).

شكّ في حصول المهيّة الثابتة بالّدليل المفروغ عنها في الخارج، بسبب الشّك في حصول بعض أجزائها وهو معنى الاستصحاب، ومقتضى قولهم: لاتنقض اليقين بالشّك أبداً، وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلاة مع بقاء الوقت أو في بعض أجزائها ما لم يدخل في آخر، الى غير ذلك ممّا لا يحصى.

وأمّا ما ذكره المحقّق[١] من مثال الولوغ، فالمفصّل يقول: إنّ الذمّة مشغولة بوجوب تطهير الإناء، ولا يحصل اليقين به إلّا بالسّبع.

وفيه: أنّه لم يثبت اشتغال الذمّة في التطهير إلّا بأحد الأمرين أو بأقلّهما، لأنّه هو المتيقّن الثبوت، والمجمع على ثبوته، وإنْ لم يكن مجمعاً على مطهريّته. فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الإناء، وهذا التكليف اختلفت فيه الأمارتان، فإذا لم يترجّح أحدهما على الآخر فنقول: مقتضى الأدلّة التخيير وهو مقتضى أصل البراءة.

وأمّا استصحاب وجوب الاجتناب فهو أمر آخر، وهو أيضاً مستصحب يمكن أنْ يكون مؤيّداً لإحدى الأَمارتين وهو أمارة السّبع، وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمّة بالتطهير المقتضي لإيجاب السّبع، فإنّ التطهير تكليف جديد ورد فيه أَمارتان مستقلّتان، وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الأقلّ، فحينئذ نقول: الأصل براءة الذمّة عن وجوب التطهير إلّا بما تيقّن اشتغالها به، وهو الغسل مرّة، والآخر منفيّ بالأصل وإنْ كان استصحاب النجاسة يؤيّد العمل بالسّبع، وهذا هو مراد المحقق[٢] ﵀، لا أنّ اشتغال الذّمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى

---

١) في «المعارج» ص ٢١٦.

٢) يعني انّ المحقّق يريد بما مرّ من قوله: ويمكن أن يقال قد أجمعنا ما ذكرناه من أنّ

النجاسة يقتضي أنْ يكون المطهّر هو السّبع لاغير، فإنّه لا يقتضي إلّا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الأمر. فلمّا أمكن تحصيل العلم بالرّافع بالظنّ الاجتهاديّ، فمقتضى الظنّ الاجتهاديّ هو الإكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير، فلامنافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرّافع هو الغسلة الواحدة، لأنَّ الظنّ الاجتهاديّ يقوم مقام العلم واليقين الرّافع لليقين، فنقول حينئذ:الاستصحاب، وقولهم عليهم السلام: «**لا تنقض اليقين إلّا بيقين**». يقتضي أنَّ النجاسة في الإناء المذكور ثابتة[(١)] حتّى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيّته لها في نفس الأمر، لا أنَّها ثابتة حتّى يثبت رافعيّة ما هو ثابت في نفس الأمر.

سلّمنا، لكن نقول: قد ثبت رافعيّته بالأمارة الشرعيّة، وهو التخيير بين الأمارتين المقتضي للاكتفاء بالأقلّ، وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد

← استصحاب النجاسة يويّد العمل برواية السّبع ويوافقه، ولا يريد انّه يقتضي أن يكون المطهّر هو السّبع بالبيان الذي ذكره المصنّف، ولكن لا يخفى انّ ما ذكره من البيان لا يلائم ظاهر كلام المحقّق، بل ظاهر كلامه سواء كان عن جانب القائل بالاحتياط وكان مختار، هو انّ النجاسة المتيقنة الاجماعية لا ترتفع إلاّ بيقين كذلك، ولا تكفي الأدلّة الظنيّة في رفع ذلك اليقين، فلا يحكم بالطهارة بدون سبع وإن لم يحكم أيضاً بأن المطهّر هو السّبع لا غير، فالمطهّر الواقعي مشكوك أي غير متيقن انّه الغسلة الواحدة أو الغسلات السّبع فتستصحب النجاسة الى حصول المطهّر الإجماعي هو السّبع كما عن حاشية الملا محمد تقي الهروي.

١) أي أنّ النجاسة ليست ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت الرّافعية في نفس الأمر حتى يترتب عليه بقاء النجاسة من بعد الغسلة الواحدة، لأنّه لم يثبت رافعيّته عندنا، ولو سلّمنا بقاء النجاسة حتى يثبت الرّافعية عندنا فنقول قدثبت رافعية الغسلة الواحدة عندنا أيضاً بالأمارة الشرعية.

من جهة المطابقة لأصل البراءة وعدمها، ربّما يتوهّم أنَّ الاستصحاب قد يصير مؤسّساً لإثبات حكم شرعيّ كما يقال: إنَّ استصحاب الطهارة يدلّ على أنَّ المذي ليس بناقض، فأثبت الاستصحاب هذا الحكم، أعني عدم الناقضيّة لهذا الموضوع، أعني المذي.

وكذا فيما نحن فيه، يقال: إنَّ استصحاب النجاسة واشتغال الذمّة بالاجتناب هو الذي أوجب السّبع، وهذا غفلة، إذ المقتضي للحكم بعدم الناقضيّة هو أصل البراءة[١] والتخيير بين الأمارتين، فإنَّ الأمارتين في المذي قد تعارضتا في أنّه ناقض للوضوء أم لا، وأصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطّهارة الجديدة وعدم ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى المقتضي للتخيير، أثبت هذا الحكم. والمتوهّم قد توهّم أنَّ المثبت له هو استصحاب الطّهارة، وهو كما ترى، فإنَّه إنّما يثبت بقاء الطّهارة لو لم يثبت رافعه الواقعيّ.

فإذا فرضنا موضع هذا المثال، أنّ الوضوء التّجديديّ إذا ظهر مسبوقيّته بالحدث، فهل يكون رافعاً للحدث أم لا، وتعارض الأمارتان فيه، فمقتضى التخيير والأصل هو كونه رافعاً، وإنْ كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم.

ففيما نحن فيه نقول: إنَّ استصحاب النجاسة وإنْ كان يقتضي عدم الطهارة إلّا بالسّبع، ولكنّ استصحاب براءة الذمّة عن التكليف بالسّبع، وتكافؤ الأمارتين الموجب للتخيير أثبت الاكتفاء بالأقلّ.

---

١) أورد عليه في «الإشارات» بأنَّ الأصل بنفي التكليف والنّاقضية حكم وضعي، وبأنّ التخيير فرع التّكافوء ومادلّ على عدم ناقضيّته مويّد بما دلّ على حصر النّواقض عمل الجمهور والإجماعات المنقولة، كما عن الملا محمد تقي الهروي.

ولعلّه الى ما ذكرنا ينظر كلام العضديّ كما فسّره التفتازاني، قال في الإستصحاب: وأكثر الحنفيّة على بطلانه، فلا يثبت به حكم شرعيّ.

قال التفتازاني: كأنّه يشير الى أنّ خلاف الحنفيّة في إثبات الحكم الشرعي دون النفي الأصلي، وهذا ما يقولون: إنّه حجّة في الدّفع لا في الإثبات، حتّى أنَّ حياة المفقود بالإستصحاب يصلح حجّة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مآل مورثه.

أقول: [١] والوجه في ذلك أنَّ أصالة عدم انتقال المآل الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء، فيحتاج في إثبات الانتقال الى دليل آخر.

فحاصل مراد المحقّق: أنّه لا يمكن التمسّك في إثبات السّبع باشتغال الذّمة بالتطهير، لأنَّه لم يثبت إلّا بأحد الأمرين أو بالأقلّ خاصة.

نعم، يمكن أنْ يقال بما هو موافق لترجيح السّبع من جهة الاستصحاب، وأنت خبير بأنَّ الأصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل. وقد عرفت أنَّ الدليل ـ وهو التخيير بين الأمارتين ـ موجود، ومقتضاه الاكتفاء بالأقلّ.

وإنْ شئت قل: هناك تعارض الأصلان [٢] ولامرجّح لأحدهما، أو الترجيح للمتأخّر، فعلم بما حقّقناه أنَّه لانزاع في وجوب الاحتياط إذا ثبت اشتغال الذمّة، والنّزاع إنّما هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال، فالنّزاع [بالنّزاع] لفظيّ [٣].

---

١) فالعضدي مقصوده ليس ما فهمه التفتازاني، بل مقصوده من قوله: فلا يثبت به حكم شرعي، انّ استصحاب الوجودي معارض باستصحاب العدمي فلا يكون حجّة لأجل المعارض إلّا إن كان له مرجحاً آخر.

٢) أراد بالأصلين المتعارضين استصاب النجاسة المقتضي لإيجاب الأكثر وأصل البراءة من الزّائد المقتضي للإكتفاء بالأقل.

٣) ونحن نرى بأنّ الاشتغال لم يثبت إلا بالقدر الذي ثبت من النص والاجماع وبما علم

نعم، هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقّق الخوانساري ﷺ في «شرح الدّروس»[١] بعد ما اختار هو أيضاً ما اخترناه من جواز التمسّك بالأصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهيّة العبادات أيضاً. قال في مسألة استعمال الماء المشتبه بالنجس في ردّ الاستدلال على عدم جواز التوضّؤ: بأنَّ اشتغال الذمّة متيقّن ولا يزول بالصّلاة، ومعه أنَّ اليقين بوجوب الصّلاة يقتضي اليقين بالإتيان بأجزائها وشرائطها التي تثبت بالدّليل، وقد علمت أنّه لم يثبت بالدّليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء، وبعدم التطهير بالماء [بالمياه] المتنجّسة المتيقّنة أو المظنونة على وجه، وهذا ليس منها.

سلّمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر، لكن نقول: إنّه طاهر بالوجه الذي قرّرنا.

نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر، ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون متردّداً بين أمور، فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الأمور جميعاً ليحصل اليقين بالبراءة.

وكذا لو قال الآمر: إنّ الأمر الفلانيّ مشروط بكذا، ولم يعلم أو يظنّ المراد من كذا، فعلى هذا أيضاً الظّاهر وجوب الإتيان بكلّ ما يمكن أنْ يكون كذا حتّى يحصل اليقين أو الظّن بحصوله. انتهى ما أردناه.

وصرّح بعدم وجوب الاحتياط في أجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة أُخر أيضاً.

← من الأدلّة، فلو شك ما ثبت أو في جزء منه بعد كونه في محلّه للزم الاحتياط فيما ندّعيه بالقول إنّ الأشتغال في الواقع ونفس الأمر إلّا ما ثبت من الأدلّة فقط، فاللازم تحصيله بالاحتياط فالكبرى مسلّمة والصغرى مختلفة فالنزاع إذاً لفظي.

١) «مشارق الشموس» ١/ ٢٨١.

ويمكن انْ يكون مراده بما استثناه بقوله: نعم ... الخ. مثل الأمر بقضاء الفائتة المنسيّة المتردّدة بين الخمس(١)، ومثل اشتراط صحة الصّلاة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بأنَّه وضع الكفّ اليمنى على اليسرى أو بالعكس، أو غير ذلك مثل من اشتبه عليه الأمر في وجوب القصر في الصلاة أو الإتمام، أو الظّهر والجمعة.

ونقول: وإنْ كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ﵀، ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك، فإنَّ التكليف بالأمر المجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة فرد معيّن عند الشّارع مجهول عند المخاطب، مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة(٢)، الذي اتّفق أهل العدل على استحالته وكلّ ما يدّعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه، إذ غاية ما يسلّم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالهما، أنّ الإجماع وقع على مَن ترك الأمرين بأنْ لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب، لا أنّ من ترك أحدهما المعيّن عند الشّارع المبهم عندنا، بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحقّ العقاب.

ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعيّة سيّما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحقّ من التخطئة، فإنَّ التحقيق أنَّ الذي ثبت علينا بالدّليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلّة الظنّية، لا تحصيل الحكم النّفس الأمريّ في كلّ واقعة، ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط، وترك العمل بالظنّ الاجتهاديّ في أوّل الأمر أيضاً.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معيّن عند

---

١) راجع «الفصول» ص ٣٥٩، ففيه زيادة بيان في المقام.

٢) وقد لا ينهض هذا الكلام لإمكان خفاء البيان علينا وعدم وصوله إلينا.

الله مردّد عندنا بين أمور، من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطّاعة لتمّ ذلك، ولكن لا يحسن حينئذ قوله: فلا يبعد حينئذ القول بالوجوب، بل لابدّ من القول باليقين والجزم بالوجوب، ولكن من أنَّ أين هذا الفرض، وأنّى يمكن إثباته.

وحكاية التكليف بثلاث صلوات فِيمَن فاتته إحدى الخمس، إنّما هو بالنصّ والدليل الخاصّ، لا لأنَّه مكلّف بالإتيان بذلك المجهول، ولا يتمّ إلّا بالمجموع، ولذلك اقتصر المجهول على الثلاث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم. فإنَّ الأوّل هو مورد النصّ، ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف للمجهول من باب المقدّمة التي هو الاحتياط، للزم الخمس خصوصاً مع ملاحظة وجوب الجهر والإخفات.

وبالجملة، لو لم يكن النصّ لم نقل بوجوب قضاء المنسيّة[١] على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد، وعموم الأوامر الدالّة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول، لما ذكرنا من استحالته، ولأنَّه خلاف ظاهر تلك الأوامر، فإنّ ظاهرها صورة العلم، فلاحظها.

ولو قلنا: بالوجوب، لقلنا: إنَّه لم يثبت إلّا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائت النّفس الأمريّ حتى يلزم الإتيان بالجميع كما أشرنا.

---

١) فيه: أنّ مقتضى الأصل لزوم الخمس والاكتفاء بالثّلاث لأجل النص، لا أنّ الأصل عدم وجوب شيء أو عدم وجوب ما زاد عن واحدة والإلتزام بالثّلاث للنص، ثم إنّ مواضع النّظر في سائر كلامه أيضاً ظاهرة كما انّ عدم الحاجة الى السّؤال بقوله: فإن قلت، نعم والى جوابه مع ما فيها من التّكليفات ظاهر أيضاً.هذا كما عن حاشية الهروي.

فإنْ قلت[١] : نعم، جهالة المأمور به توجب استحالة طلبه، ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على إرادة فعل كلّها، فلامانع من الأمر بقضاء المنسيّة مع جهالته وتأخير البيان، فيكشف ذلك من إرادة كلّها لئلّا يلزم المحذور، وذلك نظير من يحمل المفرد المحلّى في مثل قوله تعالى: ﴿وأحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾[٢] على العموم، على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق، فيجب أنْ يحمل الأمر بقضاء الفائت على كلّ الخمس، وكذلك النّهي عن التكفير على كلّ محتملاته.

قلت: مع أنَّ هذا ليس إتياناً بالاحتياط والتزاماً للأفراد المتعدّدة لأجل تحصيل المكلّف به كما هو المطلوب، بل هو الإثبات لإرادة العموم وهو شيء آخر.

يرد عليه: أنَّه لم يتوجّه إلينا خطاب حتّى يجري فيه ماذكر، ولعلّه كان البيان موجوداً واختفى علينا، فلابدّ أنْ يبيّن حكم مثل ذلك، مضافاً الى أنّ إخراج كلام الحكيم عن اللّغوية والإغراء بالجهل القبيح [بالقبيح] كما يحصل بالحمل على العموم، فقد يحصل بالتخيير، لِمَ لا يكون تأخير البيان مع تعدّد الاحتمال قرينة للتخيير، فإذا فرض الأمر بالاعتداد بالقرء مثلاً مع عدم البيان، فنقول: إنَّ ذلك قرينة على التخيير.

وكذلك الكلام في الفريضة المنسيّة لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها، مع أنّ الفائدة في الإتيان بالكلّ إنْ كان هو تحصيل اليقين بالمكلّف به الواقعي، فلاريب أنَّه لايحصل بذلك أيضاً، لأنّ اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلّف به، من المسائل الاجتهادية، وهو ممّا لا يمكن هنا، فمع عدمه كيف يحصل اليقين

---

١) وهو إيراد على قوله: وعموم الأوامر الدّالة على وجوب القضاء.

٢) البقرة: ٢٧٥.

بأنَّه هو، ومجرّد المطابقة في عدد الركعات[١] لا يكفي في الإتيان به، سيّما مع المخالفة في الجهر والإخفات.

وكما أنّ عدد الركعات دخيل في المهيّة، فالنيّة والجهر والإخفات أيضاً كذلك، إلّا أنْ يقال بعد تسليم تعلّق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عمّا في نفس الأمر، فيكتفى بالظنّ مع تعذّر العلم، وهو إنّما يتمّ في الإتيان بالجميع، لأنَّ الصلاة الموافقة للفائتة في العدد أقرب إليها من المخالفة.

ويدفعه: أنّ غاية ذلك، أنَّ ذلك أقرب البدلَين، ومطلوبك إثبات وجوب الإتيان بقضاء الفائت لا ببدله. ومرادنا من هذه البدَليّة غير مثل المغايرة الحاصلة لأصل الفائت المعلوم مع تداركه، فإنَّه ممّا لامناص عنه، بل المراد من البدليّة هنا بدل القضاء لا بدل الأداء، فإنَّ الفرد الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس، بدل من القضاء المتعيّن في صورة العلم، كما أنّ إحدى الخمس على التخيير أيضاً بدل عنها، وأَحد البدلَين وإنْ كان أقرب من الآخر وأرجح، لكن لم يثبت وجوب البدليّة عن القضاء، وما يتمسّك به هنا هو أدلّة وجوب القضاء لابدل القضاء.

ومن هذا القبيل[٢] النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع، ولكنّ النصّ ورد هناك بالقرعة، وهو أيضاً مشكل[٣] لمعارضته بما ذكرنا من الأدلّة العقليّة، وقد بيّنا الحال فيها.

---

١) في نسخة الأصل (الركعة).

٢) بمعنى انّ من قبيل الأمر بقضاء الفوائت النهي من البهيمة الموطؤة، انّ النّهي تعلّق بنفس الحرام لا بما احتمله، فيحنئذ بعد فرضنا عدم علمنا به لا يجب الاجتناب عن الجميع.

٣) فالعمل بالنّص كالاجتناب بالجميع مشكل.

وأمّا الكلام في مثل التّكفير[١]، فلعلّ الكلام فيه أيضاً يرجع الى الكلام في الشّبهة المحصورة، وقد حقّقنا أنَّه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع، للأصل، ولقوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه**»[٢]. ومن هذا الباب الصلاة فيما شكّ في كونه ممّا يجوز فيه الصلاة وعدمه، كالمشتبه بالخزّ والمشتبه بفضلة غير المأكول، كالعظم المردّد بين كونه من البعير أو الفيل.

وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة، فإنَّ الأصل عدم وجوب الاستقبال حينئذ، إذ لم يثبت من الأدلّة إلّا حال الإمكان. وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بأنَّه مكلّف بالصلاة مستقبلاً وهو لا يتمّ إلّا بالصلاة الى أربع جوانب.

نعم، استدلال المشهور على ذلك برواية خِراش[٣] وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدلّ على كفاية الصلاة الواحدة بأيّ جهة شاء.

وممّا ذكرنا[٤] يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الأمر، وكذلك القصر والإتمام في الأربعة فراسخ، ونحو ذلك ممّا تعارضتا

---

١) الذي عرفت من الكلام السّابق في مسألة المحقّق السّبزواري.

٢) «الكافي» ٥/٣١٣ ح ٣٠.

٣) محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبدالله بن المغيرة عن اسماعيل بن عباد عن خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت جعلت فداك إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السّماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه «الوسائل» ٤/٣١١ الحديث ٥٢٣٩، ومثله في «التهذيب» ٢/٤٥، الحديث ١٤٥، و «الاستبصار» ١/٢٩٥ الحديث ١٠٨٦.

٤) من عدم وجوب اتيان الجميع في الشّبهة.

فيه الأَمارتان أو اختلفت الأُمّة فيها على قولين، لأنّ المقتضى تعارض الأمارتين والاحتمالين التّخيير [لأن مقتضى تعارض الأمارتين والتّخيير والاحتمالين]، والأصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصيّة، والتكلّف بأحدهما المعيّن عند الشّارع المجهول عند المكلّف، لم يثبت لما أشرنا سابقاً، مع أنَّه لامعنى للاحتياط هنا لحرمة(١) كلّ منهما على فرض ثبوت الآخر، فالمكلّف المحتاط وإنْ كان خرج بزعمك عن تبعة ترك الواجب لأجل إتيانه بمحتملاته، لكنّه بقي عليه تبعة ارتكاب المحرّم الواقعيّ جزماً.

ولاريب أنَّ ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام، واحتمل فيه إتيان الواجب أسْلَم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام وإتيان الواجب.

فإنْ قلت:(٢) فعلى هذا يلزم حرمة الجمع، لعدم الدّليل على فعله فيكون تشريعاً فلامعنى لاستحبابه، بل جوازه أيضاً.

قلت: التشريع المحرّم إنَّما هو إدخال ما ليس من الدّين، أو شكّ أنَّه منه بقصد أنَّه منه، لا الإتيان بما احتمل أنْ يكون منه رجاء أنْ يكون منه، فالإتيان بهما مجتمعاً باعتقاد أنّه أحد أفراد المأمور به، وأنّ التكليف مردّد بين كلّ منهما منفرداً، وكليهما مجتمعاً، ليس عليه دليل، بل هو تشريع محرّم، ولكنّ الإتيان بهما من حيث إن كلّاً منهما يحتمل أنْ يكون نفس مطلوب الشّارع الواقعيّ الذي نابه

---

١) هذه الحرمة تشريعية لا شرعية فترتفع بالاحتياط كما ذكر السيد علي القزويني في حاشيته.

٢) اي على ما ذكرت من منع الاحتياط في مسألة الظهر والجمعة يلزم حرمة الجمع مع أنّك معترف باستحباب الاحتياط على نحو الجمع. فأجاب انّ ما ذكرنا يرد على صورة وجوب الاحتياط لا رجحان الاحتياط.

التخيير بينهما في حال الاضطرار، فلا دليل على حرمته، والأصل جوازه، ولكنّه يحتاج الى إثبات رجحان ذلك فإنَّ العبادة مشروطة به، ومبنى ذلك[(١)] هو أنّ المكلّف به حينئذ هو أحدهما تخييراً، لكنّه إذا فعل أحدهما لأجل الامتثال ثمّ فعل الآخر لاحتمال أنْ يكون هو المراد في نفس الأمر الذي له مصلحة خاصّة وإنْ لم يكن مطلوباً منه بالخصوص رجاء أنْ يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد أنّ الجميع من أفراد المأمور به، فهو إتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه. ولمّا كان المستفاد من الكتاب العزيز: ﴿إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئَات﴾[(٢)]. فلعلّ في هذا الفعل حسنة تذهب السّيئة، ففعله احتياط بهذا المعنى، وهو حَسَن.

---

١) وهو مبنى عدم التّشريع في صورة رجاء المطلوب، وفي الحاشية لملا محمد تقي الهروي: هذا مبنى الرّجحان على مختاره في عدم وجوب الاحتياط، وأمّا على ما اخترناه من وجوبه فالمبنى هو انّ الشّيء المعيّن الذي هو الواجب فى الواقع لا يحصل الامتثال به على وجه اليقين إلّا بالفعلين فيكون كل منها راحجاً، بل واجباً من باب المقدمة العلمية، فيأتي بكلّ منهما بنيّة الاحتياط ورجاء حصول الواجب به، أي يقصد أنّ الواجب يحصل به أو بصاحبه، لا يقصد حصوله به بخصوصه، وحينئذ فلا يلزم تشريع أصلاً. وظاهر ما يأتي من المصّف رحمه الله حيث يقول، ولقائل انّ يمنع التّشريع...الخ إلّا أنّ احتمال التّشريع على مختارنا من وجوب الفعلين أقوى، ولعل وجهه تخيّل أنّ وجوب كل منهما يوجب أن يقصد بكل منها حصول الواجب المعيّن به بخصوصه وهو تشريع. وفيه: أنّه لا يوجب ذلك، بل مقتضى كون كل منها مقدمة للعلم بحصول الواجب هو ما ذكرناه من أنّه ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه أي يأتي بكل منهما لا بالجزم بأنّه الواجب الأصلي المعيّن في الواقع ليلزم التّشريع، بل رجاء انّه هو، وهذا ليس تشريعاً، بل ناف للتشريع.

٢) هود: ١١٤.

ويشمله عموم مثل قوله عليه السلام: «**دَع ما يُريبك الى ما لا يُريبك**»[(١)] . فإنّه محمول على مطلق الرجّحان كما سيجيئ بيانه.

ومن هذا القبيل ما يفعله الصّلحاء من إعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات، كما هو المنقول عن أعاظم العلماء والصّلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه، بل ولا نصّ بالخصوص على فعله كما صرّح به الشهيد رحمه الله في «قواعده» مع أنّ ذلك أيضاً لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى، فانّ تعيين النيّة من المسائل الخلافيّة، وإنّما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنيّة المتردّد فيها. وكذلك الكلام في إعادة الوضوء احتياطاً لمن يشكّ في الحَدَث.

قال الشهيد رحمه الله: فطريق الاحتياط لا يحصل بمجرّد الفعل في مسائل الأحداث أو الشّك في الطهارات، بل ينبغي إيجاد السّبب اليقينيّ ثمّ الفعل، لأنَّ الفعل مع النيّة المشكوك فيها كلاّ فعل عند بعض الأصحاب. انتهى.

هذا ولقائل أنْ يمنع التشريع على القول بالوجوب أيضاً إذا جعل من باب المقدّمة، فالأوْلى منع الوجوب.

وذكر الشهيد رحمه الله في «الذكرى»[(٢)] كلاماً لا بأس بذكره، قال في خاتمة مباحث الأوقات: اشتهر بين متأخّري الأصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط بقضاء الصّلاة بتخيّل اشتمالها على خلل، بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك. وربّما تداخلوا [تداركوا] ما لامدخل للوهم في صحّته وبطلانه في الحياة وفي الوصيّة بعد الوفاة، ولم نظفر بنصّ في ذلك بالخصوص، وللبحث فيه مجال، إذ يمكن أنْ يقال

---

١) «الوسائل» ٢٧ /١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٢) «ذكرى الشيعة» ص ١٣٨.

بشرعيّته بوجوه، منها:

قوله تعالى: ﴿اتّقوا الله حقّ تُقَاتِهِ﴾[١]، و ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[٢]، ﴿وجاهِدُوا في اللهِ حَقّ جِهَادِهِ﴾[٣]، ﴿والَّذين جَاهَدوا فينالنهدينّهم سُبُلَنا﴾[٤]، ﴿والَّذين يُؤتُونَ ما أَوتَواْ وُقُلوبهم وَجِلَة﴾[٥].

وقول النبيّ ﷺ: «دع ما يُرِيبُك الى ما لا يُريبُك»[٦]، و: «إنَّما الأعمال بالنيّات»[٧]، و: «من اتّقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه»[٨]. وقوله عليه السلام للمتيمّم لمّا أعاد صلاته لوجود الماء في الوقت: «لك الأجر مرّتين»، والذي لم يعد: «أصبت السّنّة»[٩]، وقول الصادق عليه الصلاة والسلام في الخبر السّالف: «أُنظروا الى عبدي يقضي ما لم أفترض عليه»[١٠]، وقول العبد الصالح عليه السلام في مكاتبة عبدالله بن وضّاح: «أرى لك أنْ تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»[١١].

---

١) آل عمران: ١٠٢.

٢) التغابن: ١٦.

٣) الحج: ٧٨.

٤) العنكبوت: ٦٩.

٥) المؤمنون: ٦٠.

٦) «الوسائل» ٢٧ /١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٧) «الوسائل»: ١ /٤٨ الحديث ٨٩.

٨) «الوسائل» ٢٧ /١٧٣ الحديث ٣٣٥٢٧.

٩) «سنن أبي داود» ١ /٨٦ الحديث ٣٣٨.

١٠) «الوسائل» ٤ /٧٧ الحديث ٤٥٥٦.

١١) «الوسائل» ٤ /١٧٧ الحديث ٤٨٤٠.

وربما يخيّل المنع بوجوه، منها:

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾[١]، و: ﴿يُرِيدُ اللهَ أنْ يُخفِّفَ عنكم﴾[٢] ﴿وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٣]، وفتح باب الاحتياط يؤدّي إليه. وقول النبيّ ﷺ: «بعثت بالحنيفية السّمحة السّهلة»[٤].

وروى حمزة بن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام: «ما أعاد الصلاة فقيه [قطّ] يحتال لها ويدبّرها حتّى لا يعيدها»[٥].

والأقرب الأوّل، لعموم قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهىٰ عَبْداً إذا صَلّى﴾[٦]، وقول النبيّ ﷺ: «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر»[٧]. ولأنّ الاحتياط المشروع في الصلاة من هذا القبيل، فإنَّ غايته التجويز. ولهذا قال أبو عبدالله عليه السلام: «وإنْ كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافلة لك»[٨]. ولأنّ إجماع شيعة عصرنا وما راهقه[٩] عليه، فإنّهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم إيّاها ويعيدون كثيراً منها قضاءً وأداءً، والنهي عن إعادة الصلاة هو في

---

١) البقرة: ١٨٥.

٢) النساء: ٢٨.

٣) الحج: ٧٨.

٤) «البحار» ٤٢/٦٦.

٥) «الوسائل» ٢٤٨/٨ الحديث ١٠٥٥٦.

٦) القلم: ١٠.

٧) «مستدرك الوسائل»: ٤٣/٣ الحديث ٢٩٧٢.

٨) «الوسائل» ٢١٨/٨ الحديث ١٠٤٦٧.

٩) بمعنى قاربه يقال: يجب الصوم على الغلام إذا راهق الحلم أي قاربه، من قولهم: راهق الغلام مراهقة فهو مراهق، إذا قارب الاحتلام ولم يحتلم.

الشّك الذي يمكن فيه البناء. انتهى كلامه ﵀.

أقول: وللنظر في أكثر أدلّة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأمّلها، ولكن ما ذكره الشهيد ـ مع ما تحقّق في محلّه من المسامحة في أدلّة السّنن الثابتة بالإجماع والأَخبار المعتبرة ـ يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه، ويدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام لكميل بن زياد: «**أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت**»[١]. وسنبيّن وجه دلالته، هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في أكثر النّاس، فمن خاف الوقوع فيه فلايظهر رجحان الاحتياط له، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث الأخبار أيضاً فلاحظ[٢].

ثمّ إنَّ الاحتياط هو الأخذ بماهو أوقى للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم، فالإتيان بالواجب المعلوم وترك المحرّم كذلك ليس باحتياط، فكلّ ما دلّ عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط، فمثل الإتيان بالفعل المشكوك فيه من أفعال الصلاة ممّا لم يتجاوز محلّه، والشّك في فعل الصلاة ما دام وقته باقياً، والشّك في عدد الركعات الثنائيّة والثلاثيّة ما دام في الصلاة وأمثال ذلك، حكمه وجوب الإتيان، للأصل والاستصحاب، فالمظنون العدم.

وأمّا منع خروج الوقت في الصلاة والدّخول في الفعل اللّاحق في أجزائها، فالظّاهر من حال المسلم الاتيان بها، وهو مظنون، فلايجب ذلك فيها لذلك أو

---

١) «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٩.

٢) الوجه الخامس من قانون الاختلاف في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن من مبحث السنة ج ٢ ص ٤٣٥.

لأجل تساوي الطرفين وأصالة البراءة، مع أنّ الشّارع نصّ على المذكورات، فلاحاجة الى التمسّك بالقاعدة.

وأمّا البناء على الأكثر في الرّباعيّة، فهو وإنْ كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة، لكن مع ملاحظة جبره بصلاة الاحتياط، فهو أيضاً يصير من هذا القبيل.

والحقّ أنَّ أمثال هذه المقامات لايحسن إيرادها في هذه المسألة، وقد وافقنا فيه الشهيد رحمه الله فإنَّ دأبه في «القواعد» الإتيان بما يمكن تحقّق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النصّ، وإنْ ورد فيه النصّ أيضاً.

وقد يروى أنّه يذكر في قاعدة نفي العُسر والحرج[١] القصر والتيمّم ونحوهما، وفي قاعدة الاحتياط[٢] أمثال ما ذكرنا.

ثمّ إنَّه رحمه الله قال في آخر القاعدة[٣] : أمّا ستارة الخنثى كالمرأة، وجمعها بين إحرامي الرّجل والمرأة، فالأقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين، ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما أمكن في صحة العبادة والمعاملة.

أقول: وما ذكره ممنوع، وهذا باب مطّرد شائع في الفقه تجري فيه المسألة، فإنّهم كثيراً ما يستشكلون في حكم الخنثى، فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب من الحرير عليها وذلك لعدم ورود النصّ فيها بالخصوص، فهي مكلّفة جزماً، لكنّها لاتعلم أنَّ تكليفها تكليف الرجل أو المرأة، فمن يوجب الاحتياط عليها الاجتناب عن الحرير في الصلاة. فقال في «الذكرى»[٤] : يحرم على

---

١) في القاعدة الثانية المشقة موجبة لليسر من «القواعد و الفوائد» ١ /١٢٣.

٢) من «القواعد والفوائد» ١ /٣١٠ القاعد [١٠٧].

٣) [١٠٧] من ١ /٣١٢.

٤) «ذكرى الشيعة» ص ١٤٥.

الخنثى لبسة حرير أخذاً بالاحتياط. وقال في «المدارك»[١] : هل يحرم على الخنثى لبس الحرير؟ قيل: نعم، أخذاً بالاحتياط. وقيل: لا، لاختصاص التحريم بالرّجل، والخنثى ليست رجلاً على اليقين. وكذلك في مسألة السّتر، قال في «الذكرى»[٢] : والأقرب إلحاق الخنثى بالمرأة في وجوب السّتر، أخذاً بالمبرئ للذّمة، وهكذا.

ومقتضى ما اخترناه في أصل المسألة التخيير وبراءة ذمّتها عن زيادة التكليف، وخالف في «الذكرى»[٣] هذه الطريقة في مسائل الجّهر والإخفات، فقال: الخنثى تتخيّر في الجهر والإخفات، وإنْ جهرت في مواضع الجّهر فهو أوْلى، إذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه.

وأمّا ما ذكروه من وجوب الصلاة على جميع القتلى إذا اشتبه الكافر بالمسلم بنيّة الصلاة على المسلمين معللّا بعدم حصول الامتثال إلّا بذلك، فمع أنّ الأكثر اعتبروا مراعاة كميش الذَّكَر[٤] فيه للرّواية الواردة في فعله ﷺ بقتلى بدر في

---

١) «مدارك الأحكام» ٣ /١٧٧.

٢) ص ١٤٠.

٣) ص ١٩٠.

٤) ممّا يفيد الختان، وفي الحديث كما عن «مجمع البحرين» «لا توار ـ يعني من القتلى ـ إلّا كميشاً» يعني من كان ذكره صغيراً، قيل: ولا يكون ذلك إلّا في كرام الناس. وانّ هذا دليل النّجابة، والمسلم هو النّجيب، قال في «اللمعة وروضتها البهية»: ويجب مواراة المسلم المقتول في المعركة دون الكافر فإن اشتبه بالكافر فليوار كميش الذّكر أي صغيره، لما ورد من فعل النبي ﷺ ذلك في قتلى بدر، وقال ﷺ: لا يكون ذلك إلّا في كرام الناس. وقيل يجب دفن الجميع احتياطاً وهو حسن، والقرعة وجه، وأمّا ←

موأراة من كان منهم كذلك فيه، أنّه لادليل عليه حينئذ، والتكليف لم يثبت بالصلاة على من هو مسلم في نفس الأمر، بل المسلّم إنّما هو الصلاة على من علم إسلامه.

نعم، لو ثبت الإجماع على وجوبه إذا لم يتميّز ملاحظة الذَّكَر أيضاً مع إسقاط قصد التعيين في الامتثال، فللوجوب على الجميع وجه كما أشرنا سابقاً[١].

وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة، وضعّفه في الذكرى[٢] وقال: إنّ محلّها الإشكال في مواضع مخصوصة، ولو اطّردت القرعة لجنح إليها فيما اختلف فيه من الأحكام، فيستغني عن الاجتهاد فقهاء الإسلام.

أقول: وإنْ سلّم كون القرعة فيه ضعيفاً لعدم ثبوت الوجوب والإشكال في الأمر، لكن ما ذكره أضعف، فإنَّ التمسّك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلّق الحكم به مطّرد لعموم الحديث الوارد فيها من أنّها لكلّ أمر مشكل، حتّى أنَّ السيّد الجليل ابن طاووس ﷺ ذهب الى العمل بالقرعة في الصلاة الى أيّ الجهات للمتحيّر.

وأمّا استنباط الفتاوى والأحكام بالقرعة، فهو ممّا دلّ الإجماع على خلافه وخرج من العموم بالدّليل، كما صرّح هو ﷺ في «القواعد»[٣]، فإنّه بعد ذكر مقامات ما يجري فيه القرعة، مثل أئمّة الصَّلاة عند الاستواء في المرجّحات، والأولياء في تجهيز الميّت مع الاستواء، والموتى في الصلاة والدّفن مع الاستواء

← الصلاة عليه فهي تابعة للدفن، وقيل يصلّى على الجميع ويفرد المسلم بالنيّة وهو حسن، انتهى.

١) في ذيل كلام المحقق الخوانساري في قضاء الفائت كما في الحاشية.

٢) ص ٥٤.

٣) ج ٢ ص ٢٣.

في الأفضلية وعدمها، وبين المزدحمين في الصفّ الأوّل مع استوائهم في الورود، وفي المزاحمة في الدّعاوى، والدّروس، وتعارض البيّنات وغير ذلك. قال: ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرنا [ه] ولا في الفتاوى والأحكام المشبهة [المشتبهة] إجماعاً.

وأقول: ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات [العبارات] ينافي ما نقلناه عن إبن طاووس وإنْ كان ضعيفاً أيضاً لما أشرنا إليه سابقاً.

ثمّ إنّ القائل بوجوب الاحتياط استدلّ بروايات منها قوله ﷺ: **«دَع ما يُريبُك الى ما لا يُريبُك»**.

وفيه: بعد سلامة السّند وجواز إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الخبر (١)، أنّ القائل بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط، سيّما إذا كان حاصلاً من الجمع بين المذاهب كما أشار إليه الشهيد في «القواعد» (٢) وصار شاقّاً على المكلّف. وتحميل هذه الكلفة على عباد الله محلّ الرّيبة والخوف عن المؤاخذة، مع أنّ ملّة النبيّ ﷺ سمحة سهلة، والعسر والحرج منفيّان بالكتاب والسّنة. فالرّواية مقلوبة على المستدلّ كما نبّه عليه كلام المحقّق السّابق (٣)، مع أنّ العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردّد الأمر بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبّاً في نفس الأمر، وجواز مثل ذلك

---

١) وقد مرّ عن المحقق في «المعارج» ص ٢١٦ في الجواب عن الحديث بأنّه خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الأصول، سلّمنا، لكن إلزام المكلّف بالأثقل مظنّة الرّيبة لأنّه إلزام مشقة لم يدل الشّرع عليها، فيجب إطراحها بموجب الخبر.

٢) في ١ /٣١٢ القاعدة [١٠٧].

٣) الحلّي صاحب «معارج الأصول».

إنّما يتمّ على القول بعدم اعتبار نيّة الوجه، ولم يظهر من أدلّة الاحتياط أنّ عدم الاعتبار بنيّة الوجه هو الاحتياط، مع قطع النّظر عن عدم التمكّن ممّا هو مطلوب في الواقع من الجّهات الأخر أيضاً، وصيرورة بعض أجزاء المركّب قطعيّاً لا يوجب قطعيّة نفسه، كما مرّ ذكره مراراً.

هذا مع أنّا بعدما ورد من الأدلّة القاطعة في أنّ الحكم فيما لم يبلغنا فيه نصّ أو دليل شرعيّ عامّ أو خاصّ، هو الإباحة كما أشرنا، فلا يبقى لنا ريبة حتّى ندعه الى ما لا يريبنا.

وكذا فيما تعارض فيه الأمارتان، فإنّ الأدلّة من العقل والنقل دلّت على أنّ الحكم فيها التخيير أو الإباحة والرّجوع الى أصل البراءة لتساقطهما، فأين الرّيبة، مع أنّه لو كان الإحتياط واجباً لم تخل الأخبار الواردة في علاج المتعارضَين عن ذكر الاحتياط، والتي ذكر فيها الاحتياط ليس إلّا قليل منها، ودلالتها على الوجوب أيضاً ممنوعة، مع أنّه يمكن أنْ يمنع دلالة الرّواية على المطلوب بأنْ يقال: الرّيبة هنا بمعنى التهمة، يعني: دَع ما يوجب وقوعك الى التهمة الى ما لا يوجبه.

قال الجوهري[١]: الرّيب: الشّك، والرّيب: ما رابك من أمر، والإسم: الرّيبة ـ بالكسر ـ وهي التّهمة والشّك. انتهى.

فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم: اتّقوا مواضع التّهم، مع أنّ الظّاهر عدم الصّحة

---

١) في «الصّحاح» ١ / ١٤١.

فيما نحن فيه(١) إنْ أردنا التشكيك، فإنَّ المناسب للعمل بالأصل أو التخيير أنّه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة، لا بما يوجب الشّك، والحمل على إرادة أنْ لا تفعل ما يحدث الشّك، بمعنى أنّه يبدّل يقين عدم حصول المأمور به بالشّك في [الشك] حصوله بعيد، مع أنّه يلزم حينئذ التفكيك بين الرّيبتين، فإنَّه يصير حينئذ معنى قوله ﷺ: «الى ما لا يريبك»، الى ما لا يوجد معه شكّ في حصول الامتثال، وإنْ حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال.

وإنَّما قلنا ذلك لأنّ الشّك إنَّما يكون سنوحه وحدوثه إذا ثبت هناك يقين السّابق، واليقين السابق هو عدم الامتثال، والمقصود بالذّات ليس إبقاء ذلك العدم، بل اليقين بتحقّق الامتثال، واللَّفظ إنَّما يناسب الأوّل، ولكنّه لا يصحّ.

فالظّاهر أنَّ مراده عليه‌السلام هو ترك ما يوجب التهمة، ويرفع طهارة الذّيل ونظافة السّاحة، وإطلاق التّهمة على من يسلك سبيل الاحتياط بعيد.

هذا كلّه، مع أنّ المطلوب إنْ كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقّن، فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب أو الكراهة مع الإباحة، فيلزم إمّا إخراج المستحبّ والمكروه وإرادة مطلق الرّجحان من صيغة الأمر، لعدم جواز استعمال اللَّفظ في معنييه كما حقّقناه في محلّه، والثاني يوجب بطلان الاستدلال والأوّل بعيد، فالأَوْلى حمل الرّواية على الاستحباب، وكيف كان فهو لا يقاوم أدلّة أصالة البراءة فنحملها على الاستحباب.

---

١) يعني عدم صحة الاستدلال بهذه الرّواية فيما نحن فيه، يعني في الشّبهة التّحريمية أو حتى في مطلق الشّبهة التي قلنا فيها بالبراءة، واختار الأخباريون في مثلها الاحتياط إن أريد بالرّيب في الرّواية الشّك.

ومنها: ما نقل عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أنّه قال لكميل بن زياد: **«أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»**.

وفيه: ـ بعد الإغماض عن السّند[(١)] ـ أنّه لا يدلّ إلّا على الرّخصة بقرينة التقييد بمشيّة المخاطب، غاية الأمر الاستحباب.

فإنَّ الظّاهر أنَّ المراد حصر الأخ في الدّين إدّعاء من قبيل قولهم: الأسد زيد، يعني هو هو. فكما أنَّ الاحتياط لحفظ الأخ وتعاطي ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الأمر به، فكذلك لابدّ أنْ يكون دينك، ولا مانع لك من جهة الشّارع من أخذ ما هو حائطة له، ويستحبّ أن تأخذ بما هو الحائط له بما شئت.

ومنها: ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبدالله بن وضّاح قال: كتبت الى العبد الصّالح عليه‌السلام: يتوارى القرص ويقبل اللّيل، ثمّ يزيد اللّيل ارتفاعاً ويستر عنّا الشمس، وترتفع فوق الجبل حُمرة ويؤذّن عندنا المؤذّن، فأُصلّي حينئذ وأُفطر إنْ كنتُ صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحُمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه‌السلام إليّ: **«أرى لك أنْ تنتظر حتّى تذهب الحُمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»**[(٢)].

---

١) رواه الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمي عن أبي هاشم داوود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه‌السلام كما هو في «الوسائل» ٢٧ /١٦٧، وفي «أمالي الشيخ المفيد» المجلس الثالث والثلاثون يحيى بن زكريا الكتنجي يكنّى أبا القاسم ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليه‌السلام قال: ولقي العسكري، وفي النسخ «زكريا بن يحيى» مقلوباً وهو تصحيف. وإلّا فقد وثّق النّجاشي زكريا بن يحيى التّميمي وكذا داود بن القاسم الجعفري وفي علي بن محمد بن حبيش الكاتب مراجعة.

٢) «الوسائل» ٤ /١٧٦ الحديث ٤٨٤٠.

وفيه: ـ بعد الاغماض عن السند[١] ـ أنّه لادلالة فيها على ما نحن فيه، إذ الظّاهر أنَّ الحُمرة المشكوك فيها هي المتردّدة بين كونها من شعاع الحمرة المغربيّة أو من نور الشمس، فوق الأُفق اللّائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس[٢]، بحيث لايبقى ضوؤها في الجبال والجدران ونحوهما، وحينئذ فلاريب في وجوب الاحتياط لأجل استصحاب عدم الغروب.

وإنْ شئت فقل: لأجل اشتغال الذّمة الثّابتة بصلاة المغرب على الظّاهر، لصحّة إطلاق اشتغال الذّمة حينئذ. فإنَّ الظّاهر من حال المكلّف الصّحيح السّالف المشرف بالوقت الشّاك في تحقّقه كونه مكلّفاً بالفعل، فيصحّ أنْ يقال: لو فعل الصلاة حينئذ فلايبرئ ذمّته، ويبقى شغل ذمّته مستصحباً. وقد عرفت أنَّ التمسّك بالأصل لايجوز في مثله، وقد ذكرنا في بحث الأمر مع علم الآمر بفقد الشّرط ما يوضّح هذا المطلب.

سلّمنا، لكنّها لاتدلّ إلّا على الاستحباب كما لايخفى على من لاحظ الأُسلوب.

ومنها: مارواه الشيخ ﵀[٣] عن عليّ بن السّندي عن صفوان عن عبدالرحمن

---

١) ربما لسليمان بن داود فإنّه ليس بالمتحقّق بنا، ولم يذكره الشيخ في الرجآل، وهذا غريب، ونقل العلّامة عن ابن الغضائري تضعيفه، والمجلسي في «الوجيزة» قال بضعفه، ولا يبعد أن يكون الشاذكوني لقباً له ولأبيه، وقد ذهب السيد الخوئي الى وثاقته بعد ما وثّقاه النّجاشي وعلي بن ابراهيم.

٢) من غير حاجة الى زوال الحمرة المشرقية.

٣) في «التهذيب» ٥ /٥١٧ الحديث ١٦٣١، ورواه في «الوسائل» ١٣ /٤٦ الحديث ١٧٢٠١ بسند آخر عن محمد بن يعقوب مثله إلّا ان فيه فقال: لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد».

بن الحجّاج قال: **سألت أبا الحسن** عليه السلام **عن رجلين أصابا صيداً وهما مُحرِمان، الجزاء بينهما أم على كلّ واحد منهما جزاء؟** فقال عليه السلام: «**لا، بل عليهما جميعاً ويجزي كلّ واحد منهما الصّيد**». فقلت: **إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدرِ ما عليه.**

فقال: «**اذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالإحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا**».

وفيه: بعد سلامة السّند ـ(١) أنّ ذلك لا ينافي العمل بالأصل إذ هو مشروط باليأس عن الدّليل عند مظنّته، وهو موقوف على التتبّع التامّ، كما سنذكره. فكما أنّ الآن لا يمكننا الحكم بأصل البراءة حتّى نتفحّص عن الأدلّة، فكذلك أصحاب الأئمّة عليهم السلام، إذ هم أيضاً كثيراً ما ظهر لهم أنّ للشيء حكماً بالإجمال ولم يعرفوه بالتفصيل، وعرفوا أنّهم مكلّفون بالسّؤال والتحصيل، سيّما فيما ورد أحكامهم في نوعه، مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه، وقد عرفت ما يبيّن هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصِّص. ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقاً.

وأمّا ما قيل في الجواب: من أنَّ ذلك ممّا ثبت فيه اشتغال الذّمة بشيء مجمل له فردان، والمطلوب فرد واحد معيّن عند الشّارع مُبهمٌ عند المخاطب، وذلك ممّا لا خلاف في وجوب الإتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمّة، فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه(٢). ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق رحمه الله ونقله

---

١) حسن كالصّحيح.

٢) فقد علم بأنّ شرط التّكليف العلم التّفصيلي، وانّ التّكليف بالشّيء المعيّن عند الشّارع المبهم عند المكلّف لا يصحّ.

الأقوال الثلاثة كما ترى.

ومنها: ما رواه إبن أبي جمهور في «عوالي اللئالي»[١] عن العلّامة ﵀ مرفوعاً الى زُرارة «قال: سألت الباقر عليه الصلاة والسلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال ﵇: يا زُرارة خُذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشّاذ النادر. فقلت: يا سيّدي إنَّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم. فقال ﵇: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان. فقال ﵇: أنظر الى ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإنَّ الحقّ فيما خالفهم. فقلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفَين، فكيف أصنع؟

فقال ﵇: إذن فخذ فيه بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال ﵇: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

وفيه: ـ بعد تسليم السّند ـ أنّه معارض بأقوى منه ممّا دلّ على التخيير[٢] أو براءة الذّمة عن التكليف من جهة التساقط والرّجوع الى الأصل كما سيجيئ في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

بل، ببعض الأخبار [أخبار] التوقّف الدّالة على الأخذ بأحدهما من باب التسليم أيضاً[٣]، غاية الأمر تعارض تلك الأخبار الواردة في العلاج وتساقطهما، فيرجع الى

---

١) ٤ /١٣٣ الحديث ٢٢٩.

٢) وذلك قبل إعمال النّظر في المرجّحات كما هو في الأخبار.

٣) لما كان يتوهم أنّ أخبار التّوقف موافقه لأخبار الاحتياط ومؤيّدة لها، وانّ المتوقفين

←

أصل البراءة أيضاً، فالأوْلى حمل الرّواية ـ مثل نظائرها ـ على الاستحباب.

وقد يؤيَّد ذلك بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبي ابراهيم عليه السلام (١) قال: «سألته عن الرّجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة، أهِيَ ممّن لا تحلّ له أبداً؟

فقال عليه السلام: لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعدما تنقضي عدّتها، وقد يعذر النَّاس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك.

فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر، بجهالته أنْ يعلم أنَّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنَّها في عدّة؟

فقال عليه السلام: إحدى الجهالتين أهون من الأُخرى، الجهالة بأنَّ الله حرّم عليه ذلك، وذلك بأنـّه لا يقدر على الاحتياط معها.

فقلت: فهو في الأخرى معذور؟

قال: نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أنْ يتزوّجها». الحديث.

فظهر من الرّواية جواز ترك الاحتياط مع إمكان أنْ يحصل العلم بأنّها في العدّة، وأنّ الاحتياط أحسن كما يشعر به كلمة: أهون (٢).

← هم القائلون بالاحتياط كما لا يخفى على من راجع الأقوال المنسوبة الى الأخباريين أشار المصِّنف بكلمة التّرقي الى أنّ خبر «الغوالي» كما انّه معارض بما دلّ على التخيير أو البراءة كذلك معارض أيضاً ببعض أخبار التّوقف كالمروي في «الكافي» عن سَماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتى يلقاه من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه، وفي رواية أخرى بأيّهما أخذت من باب التّسليم وسعك. انتهى كلام «الكافي» كما عن الملا محمد تقي الهروي.

١) الكافي ٥/٤٣١ باب ٢٧٣ الحديث ٣ كما في «الوسائل» ج ٢٠/٤٥١ الحديث ٢٦٠٦٨.

٢) وكذا في «الوافية» ص ١٩٣.

تنبيه

لا إشكال في جواز إعمال أصل البراءة قبل الشّرع، سيّما في الأشياء النّافعة الخالية عن المضرّة، بل العقل يحكم بالإباحة لما مرّ.

وأمّا بعد بعث النبيّ ﷺ وبعث الشّريعة، فلاريب أنّ المكلّفين يرون كثيراً من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارّها منهيّة عنها، وكثيراً من الأُمور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضّرر في تركها مأموراً بها، ففيما لم تبلغهم حقيقة الأمر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبيّ ﷺ مستمرّين في صحبته يتردّدون في كون ذلك باقياً على حاله الأوّل أو ورد فيه حكم، فلايحكم العقل حينئذ بالإباحة جزماً، لخوف الضّرر إلّا بعد الفحص والسّؤال. ثمّ إذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك، فيحكم أيضاً بالإباحة والبراءة، ثمّ تستمرّ هذه السّجيّة الى زمان الغيبة، بل يصير ذلك فيها أظهر (١)، فلايجوز العمل بالأصل من دون فحص لذلك (٢). ولأنّه (٣) يوجب انطواء باب الشّرع في غير الضّروريّات لو بني الأمر

---

١) يصير الفحص والبعث والسّؤال في زمن غيبته عليه السلام أظهر من زمن ظهوره، لأنّ أسباب الخلط والإختلال والاشتباه فيه كثير، بل نقول إنّ العلم الإجمالي باختلاف الأدلة إنمّا حصل في زمن الغيبة دون زمن الحضور، فمقتضى الفحص في زماننا موجود دون زمن الحضور.

٢) اي لخوف الضّرر.

٣) اي عدم لزوم الفحص يوجب نفي الشّرع لأنّ كثيراً من الأحكام الشرعية غير ضرورية وربما يعتبر البعض أكثرها لإجمالها فلا تفيد شيئاً، فلو بني على أصالة البراءة والإباحة لم يبق في الشّرع الشّريف أكثر الأحكام، هذا دليل آخر للزوم الفحص عند العمل إلّا انّه لا يخفى عليك أنّ هذا الدّليل لا يدل على لزوم الفحص في كل مسألة، بل يدل على مقدار من المسائل بحيث لو لم تفحص للزم نفي الشّرع.

عليه، ولم يثبت لإعمال أصل البراءة شرط غير ذلك.

ولكنّ بعض المتأخّرين[١] ذكر هنا لجواز العمل بأصل البراءة وأصالة النّفي وأصالة عدم تقدّم الحادث شروطاً ثلاثة، ونحن نذكرها محرّراً كلامه عمّا لايحتاج إليه، و [أو] لا يمكن توجيهه، ونطوّل الكلام بدفعه.

الأوّل: أنْ لا يكون إعمال الأصل مثبتاً لحكم الشرعي [شرعي] من جهة أخرى، مثل أنْ يقال في الإناءين المشتبهين، أو الثّوبين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما، فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كرّيته: الأصل عدم بلوغه كرّاً، فإنَّه يوجب الاجتناب عنه، أو يقال في الكرّ التدريجيّ الحصول الملاقي للنجاسة: الأصل عدم تقدّم حصول الكرّية، فإنّه يوجب الحكم بالنجاسة.

الثاني: أنْ لا يتضرّر بسبب التمسّك به مسلم، مثل ما لو فتح إنسان قفصاً لطائر فطار، أو حَبَس شاةً فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابّته، فالتمسّك بالأصل[٢] يوجب تضرّر المالك، ويمكن أنْ يندرج تحت قاعدة الإتلاف الموجب للضمان، أو يكون المراد بقوله ﷺ: «لاضَرر ولا ضِرار». ما يشمل نحن فيه، فلابدّ للمفتي التوقّف، ولصاحب الواقعة الصّلح.

الثالث: أنْ لا يكون ذلك الأمر جزء عبادة مركّبة[٣]، بل المثبت لتلك الأجزاء

---

١) وهو الفاضل التوفي في «الوافية» ص ١٩٣.

٢) فالتّمسك بأصالة عدم ضمان الفاتح والحابس والمتمسّك يوجب ضرر المالك.

٣) أي لا يكون ذلك الأمر الذي يريد أن ينفى بالأصل جزء عبادة لو ثبت جزئيّته، لأنّ المثبت لتلك الأجزاء الموجودة هو النص لا بالأصل، هذا مفاد عبارته كما نقل عنه في باب الصّحيح والأعم.

هو النصّ، وفي الكلّ نظر.

أمّا الأَوّل: فلأنّ العقل يحكم بجواز التمسّك بأصل البراءة إذا لم يثبت دليل على شيء. فإذا فرض كون الاستدلال به موجباً لشغل الذمّة من جهة أخرى، فلاوجه لمنعه، لأنّ ذلك[١] دليل أيضاً، وليس ذلك إثبات الحكم من غير دليل. مثلاً: إذا شكّ في اشتغال ذمّته بدَّين عظيم، وكان له مال يستطيع به الحجّ لولاه، فالتمسّك بأصالة البراءة عن ذلك الدَّين يوجب إيجاب الحجّ عليه، وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل، بل هو موافق لهما.

وأمّا ما ذكره من الأمثلة التي أوجبت وقوعه في هذا التوهّم، فكلّها غير منطبقة على مدّعاه.

أمّا الأوّل[٢]: فلأنّ الدّليل قام على وجوب اجتنابهما من النصّ والإجماع، ولذلك لايصحّ التمسّك بالأصل.

وأمّا ما لادليل عليه بالخصوص كالدّرهم الحرام في دراهم محصورة، فلادليل على وجوب اجتناب الجميع، ويمكن جريان الأصل فيه ولامانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي، سيّما مع ملاحظة الأخبار الواردة فيه كما تقدّم.

---

١) أي كون الأصل دليلاً، فهذا ليس إثبات الحكم من غير دليل.

٢) إنّ مسألة الإناءين المشتبهين في شبهة محصورة لاريب في وجوب اجتنابهما بالنصّ والإجماع ولذا يقول بوجوب اجتنابهما حتى من لا يذهب الى وجوب اجتناب الشّبهة المحصورة، بمعنى أنّ العلم الإجمالي منجّز للتكليف بأنّ أجري في أحدهما بعينه فهو معارض بالأخر، وإن اجري بأحدهما لا يعينه فهو معارض بآخر لا بعينه، فقول المصنّف: إنّ النصّ والاجماع أوجبا لعدم جريان الأصل لا أنّه مثبت لحكم شرعي لا يخفى ما فيه لما عرفت.

وأمّا الثاني: فالظّاهر أنّه فرضه فيما حصل الماء تدريجاً، وإلّا، فقد يبقى ماء في الغدير بعدما كان كثيراً غاية الكثرة، فلا معنى للأصل هنا.

وحينئذ[١] نقول: إنّ التمسّك بأصالة عدم الكرّيّة صحيح، ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عمّا لاقاه، لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي[٢].

ولو فرض[٣] محلّ يستلزم حكماً كما لو أردنا بذلك الماء تطهير نجس، فلامانع من استلزام التمسّك بأصالة عدم الكرّيّة فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما أشرنا سابقاً. كما أنّ التمسّك بأصالة طهارة الماء[٤] كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه، يثبت وجوب التّوضّؤ به، فلايجوز التيمّم.

وأمّا الثالث: ففيه[٥]: أنَّ المراد بأصل عدم تقدّم الحادث، التمسّك بالعدم

---

١) أي وحين إذ كان مراده من المثال ماذكرنا.

٢) ولا يخفى عليك أيضاً، بأنّ هذه المعارضة موجودة في الدّرهم الحرام في دراهم محصورة.

٣) اي لو فرض إجراء أصالة عدم الكريّة يستلزم حكماً أي يكون له معارضاً.

٤) لا يخفى عليك بأن التمسّك بأصالة الطهارة أيضاً لا يثبت وجوب التّوضوء به لمعارضته بأصالة عدم رفع الحدث.

٥) حاصل المراد أنّ الشك في تقدم الحادث وتأخرّه قد يكون بالنّسبة الى نفس الحادث، مثلاً قد علمنا بنزول المطر ولكن نشك نحن بأنّ أوّل نزوله كان في يوم الخميس أو الجمعة، فهنا نقول: بأنّ الأصل عدم تقدّمه عن يوم الجمعة، ففي المثال نقول: الأصل عدم تقدّم الكريّة عن الزّمن الذي علم بكريّته التي نعلم تقدّم النجاسة عنه، سواء كان الزّمن الذي علمنا فيه ظرف حصوله في الواقع أو ظرف العلم محآل لا يوجب الحكم بالنجاسة في المثال، وقد يكون بالنّسبة الى حادث آخر فحينئذٍ ←

الأوّلي المعلوم بالنّسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه، فيقال: الأصل عدم تـقدّم الحادث على الزّمان الذي علم بوجوده، سواء كان ذلك الزّمان ظرف الحصول في الواقع، أو ظرف العلم فقط.

وأمّا إذا لوحظ أحد الحادثين بالنّسبة الى الآخر، فلا يمكن دعوى أصالة عدم تقدّم وجود أحدهما على الآخر، فإنّ الحادثين المتحقّقين في الخارج اللّذَين لم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، فنسبة التقدّم والتأخّر في الوجود إليهما متساوية، فلا يمكن التمسّك بأصالة عدم تقدّم أحدهما على الآخر، وهذا هو الوجه في عدم الجواز.

نعم[١]، يمكن أنْ يقال: إذا استعمل من ذلك الماء ثمّ علم بالنجاسة، وشكّ في أنّ الكرّية مقدّمة أم وقوع النجاسة، وأنّ الاستعمال هل كان بعد النجاسة أم قبله، فيمكن أنْ يتمسّك بأصالة عدم تقدّم النجاسة على الاستعمال، وذلك ليس لأصالة عدم تقدّم أحد الحادثَين[٢] على الآخر، بل لأنّ العلم بالنجاسة لمّا كان متأخّراً عن الاستعمال، وأصالة العدم الملحوظ بالنّسبة الى النـجاسة مسـتصحبة الى أنّ العلم بها، فيظنّ بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال، أيضاً قـد

← يتعارض أصالة عدم تقدّم أحدهما على أصالة تقدّم الآخر وبعد هذه المعارضة لا يمكن لنا أن نتمسّك بأصالة عدم التقدّم، فإنّ الوجه في عدم جواز التمسّك بأصالة النّفي والبراءة هو المعارضة لا كونه مثبتاً لحكم شرعي. والكلام في جريان الأصل وعدم جريانه في هذه الأمثلة ليس إلّا بواسطة الدّليل

١) هذا استدراك من عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التقدّم.

٢) وهما نجاسة الماء واستعماله.

فرض حصوله في زمان ظنّ بقاء عدم النجاسة، وهذا لا غائلة فيه أصلاً[١].

وأمّا الثاني: ففيه: أنّ نفي الضّرر من الأدلّة الشرعيّة المجمع عليها، ولا فرق بينه وبين غيره، وقد عرفت أنّه لا يجوز التمسّك بأصل البراءة مع ثبوت الدّليل، بل قبل التفحّص عن الدّليل، فإنْ ثبت الضّرر وتحقّق اندراج محلّ النزاع فيه، فلا إشكال في عدم الجواز وإنْ ثبت عدمه، فلا إشكال في الجواز.

وإنْ شكّ فيه، فكذلك أيضاً[٢] لعدم ثبوت الدّليل، فلا محصّل لما ذكره، والمشهور دخول أمثال ذلك[٣] تحت قاعدة الإتلاف لصدقه عليه عرفاً.

وأمّا شمول قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضِرار»[٤]، لذلك، فهو موقوف على فهم فقه الحديث.

فنقول: لا ريب أنّه ليس باقياً على حقيقته يقيناً، لوجود الضّرر في الإسلام في غاية الكثرة[٥]. فأمّا المراد من النّفي، النّهي، يعني يحرم الضّرر والضّرار، أو المراد أنّ المنفيّ هو الضّرر الخالي عن الجبران، فالقصاص ضرر، لكنّه مع الجبران لمسبوقيّته بقتل النّفس عدواناً، وكذلك مقاصّة الحقّ والغرامة عن الغاصب، بل

---

١) يعني أنّ التمسّك بأصالة عدم تقدّم النجاسة على الاستعمال ليس لأجل أصالة عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر فيكون فيه غائلة معارضة كل من الأصلين بالآخر كمّا مرّ، بل لأجل أنّ العلم بالنجاسة لمّا كان متأخّراً عن الاستعمال والتمسّك بالأصل هذا لا غائلة فيه، كما عن الملا محمد تقى الهروي.

٢) أي جواز التمسّك بأصل البرأة في صورة الشّك في ثبوت الضّرر وعدم ثبوته.

٣) أمثال الأمثلة التي ذكرها الشّارط.

٤) «الوسائل» ١٨ /٣٢ الحديث ٢٣٠٧٣ ـ ٢٣٠٧٥.

٥) فإن كثيراً من التّكاليف قد يكون فيها ضررّ، فكيف يمكن أن يقال ببقاء النّفي على حقيقته وهي نفي الجنس أو المهيّة.

يمكن أنْ يقال: إنّها ليست بضرر.

فإنْ قلنا: إنّ المراد به النّهي، فلادلالة فيها على الضّمان في المذكورات، لأنّ غايته العقاب على تلك الأفعال.

أمّا الضّمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الإتلاف، وأمّا على إبقائها على الحقيقة وتقيّدها بعدم الجبران، فلايدلّ على الضّمان أيضاً، لأنّ معنى الرّواية حينئذ: لم يجوّز الله للعباد ولم يشرّع لهم ضرراً بغير جبران. فكلّ ما رخّص فيه الشّارع من أقسام الضّرر، فهو مع الجبران، ولا يستلزم ذلك أنّ كلّ ضرر حصل من فعل المكلّف. وإنْ لم يرخّصه الشّارع، ففيه جبران فضلاً عن قدر الجبران، إذ ليس معنى الخبر حينئذ[1]: لا يبقى الضّرر الحاصل من المكلّف على أيّ نحو كان بلا جبران، بل جعل الله لكل ضرر جبراناً وإنْ فعله المكلّف بدون إذن الشّارع، وأنَّ الجبران يتعلّق بمآل ضارّ [الضارّ] بمثل ما أضرّ، أو نحو ذلك، ففي كلتا الصّورتين[2] يجوز إجراء أصل البراءة في عدم الضّمان، بل وعدم التغرير أيضاً.

ويندرج في ثمرات المعنى الأوّل[3]، مثل ثبوت خيار الغبن، فيقال: إلزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع، وعدم ردّ المشتري ضرر بالبائع، ودفع هذا الضّرر يحصل بثبوت الخيار، ولكن لايجري ذلك[4] في مثل الأمثلة المذكورة، فيقال: يجب على المتلف الغرامة وإلّا لزم الضّرر وهو حرام للحديث، فإنّ الضّرر قد

---

١) أي حين قيد النّفي بعدم الجبران.

٢) في صورة حمل النّفي على النّهي أو النفي لكن مع التّقييد.

٣) المعنى الأوّل هو قوله: إنّ معنى الرّواية حينئذٍ لم يجوّز الله للعباد و لم يشرّع لهم ضرراً بغير جبران.

٤) الذي ذكرناه من المعنى الأوّل.

حصل، وهذا عدم[١] تدارك الضّرر، لا نفس الضّرر.

ويمكن أنْ يقال:[٢] يجب تداركه من بيت المال، وإلّا لزم الضّرر فتعيين [فتعيّن] التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرّجوع الى قاعدة الإتلاف، وهو خروج[٣] عن الاستدلال بنفي الضّرر، مع أنَّ حكاية سَمُرَة بن جُنْدَب المشتملة على هذا اللّفظ التي رواها الأصحاب، لا تدلّ إلّا على تحريم الضّرر، وسيجيئ ذكرها.

نعم، روى البزنطي في الصحيح عن حمّاد عن المُعَلّى [بن] الخُنَيْس عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: «**من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن**»[٤]. وهو غير المدّعى.

وقال بعض الأفاضل في صورة كون الإضرار ظلماً: الظّاهر مع ملاحظة قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضِرار**»، الحكم بلزوم الجبران، وإلزام المضارّ لما يحكم به أهل الخبرة، ثمّ الصّلح أو إبراء المستضرّ تحصيلاً ليقين البراءة[٥]، لاحتمال الزّيادة بحسب الشّرع.

---

١) عدم لزوم تدارك الغرامة.

٢) في عدم الغرامة في الأمثلة المذكورة.

٣) إذا الكلام في ثبوت موارد الضّرر وليس موارد قاعدة الإتلاف.

٤) في «الوسائل» ٢٩ / ٢٤٠ الحديث ٣٥٥٤٠، ولكن ليس كما هو في اسناد المصنف وانّما هو عن محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني، قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: من أضرَّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن. كما هو في «التهذيب» كتاب الديّات، باب ٨ الحديث ٣٤ و ٤٠، ورواه الصدوق فى «الفقيه» ٤ /١١٥ الحديث ٣٩٥ باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان مثله والكليني في «الكافي» ٧ / ٣٥٠ ح ٣٠٧.

٥) راجع ما ذكره الفاضل التوني في «الوافية» ١٩٥.

وفيه: أنّه إنْ أراد استفادة ذلك من الرّواية؛ فهو ممنوع كما ذكرنا[١].

وإنْ أراد من قاعدة الإتلاف؛ فهو مع أنّه خروج عمّا نحن فيه؛ لا وجه للزوم الصّلح وغيره مع الرّجوع الى أهل الخبرة، لأنّه المحكم شرعاً.

ثمّ إنّ ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد أنّ المراد من الرّواية عدم إضرار الله تعالى بعباده أيضاً، كما يظهر من استدلالهم في إخراج المؤن في الزّكاة بنفي الضّرر، وبخيار الغبن[٢] في البيع. فإنّ الله تعالى لو جعل البيع لازماً حينئذ، فيلزم منه إضرار عبده، وهو من إضرار العبيد بعضهم بعضاً أيضاً[٣] وحينئذ فيكون معنى الرّواية: لم يرض لعباده بضرر، لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض. وهذا معنى ثالث للرواية، وهو الأظهر بالنّسبة الى الرّواية وبالنّسبة الى العقل وعمل الأصحاب، وهو نظير[٤] استدلالهم بنفي العسر والحرج.

فإذا انجرّ الكلام الى هنا، فلا بأس أنْ نشرح هذا المقام ونبيّن جليّة الحال، فإنّ كلامهم خال عن بيانه، ولم نقف في مقالاتهم [مقاماتهم] شيئاً في توضيح هذا المقصد وتبيانه، مع أنّه في غاية الإجمال ونهاية الإشكال.

فنقول: قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضّرر في الموارد الكثيرة، غاية الكثرة، سواء كان الضّرر والحرج من جانب الله أو من جانب العبد. والآيات والأخبار الدالّة على نفي العسر والحرج كثيرة، وبعضها

---

١) من عدم دلالة الرّواية على لزوم الجبران.

٢) وبخيار الغبن معطوف على قوله: في إخراج المؤن، فقوله: فإنَّ الله تعالى...الخ بيان استدلالهم.

٣) فإنَّ لزوم البيع كما انّه من إضرار الله عبيده وكذلك يكون من إضرار العبيد بعضهم بعضاً.

٤) فإنَّ الاستدلال بنفي الضّرر نظير الاستدلال بنفي الحرج.

صريح في العموم، وأمّا خبر الضّرر فقد ذكر في «التذكرة»[١] قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وعن طرق الخاصّة كثيرة، أكثرها في حكاية سَمَرَة بن جُنْدَب.

منها: ما رواه في «الكافي»[٢] و «التهذيب»[٣] في الموثّق لإبن بُكَير عن زرارة عن الباقر عليه الصلاة والسلام قال: إنّ سَمَرَة بن جُنْدَب كان له عذق[٤] في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاريّ بباب البستان، وكان يمرّ به الى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاريّ أنْ يستأذن إذا جاء فأبى سَمَرَة، فلمّا تأبى جاء الأنصاري الى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبّره بقول الأنصاريّ وما شكا إليه، وقال: إذا أردت الدّخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساوَمَه حتّى بلغ به من الثّمن له ما شاء الله، فأبى أنْ يبيع، فقال: «لك بها عذق مُذلَّل في الجنّة»، فأبى أنْ يقبل. فقال رسول الله ﷺ للأنصاريّ: «إذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لاضرر ولا ضرار»[٥]. وليس فيها قيد في

---

١) «تذكرة الفقهاء» ٥ / ٢٩١.

٢) ٥ / ٢٩٣ باب ٢ ح ١٨١.

٣) ٧ / ١٧٤ ح ٦٥١.

٤) العذق بالفتح ـ النّخلة بحملها، وفي بعض النسخ وفي «الكافي»: «عذق يمدّ لك في الجنة».

٥) الضّرار فعال من الضّر بمعنى لايضر أحد الآخر فينقصه شيئاً من حقه، ولا هو يجازيه على إضراره بإدخال الضّرر عليه، والضّرر فعل الواحد والضّرار فعل الإثنين أو الضّرر ابتداء الفعل، والضّرار الجزاء عليه، وقيل الضّرر ما تضرّ به صاحبك وتنتفع أنت. وفي بعض النسخ «ولا إضرار» ولعلّه غلط كما في تصريح الطريحي في «مجمعه»، وكذا ورد مع الألف في «من لا يحضره الفقيه» ٣ / ٤٥.

الإسلام[١].

وروى طلحة بن زيد عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: «**إنّ الجار كالنّفس غير مضارّ ولا آثم**»[٢]. وصحيحة البزنطي وقد تقدّمت.

ومعنى العسر والحرج هو المشقّة والشدّة والضيق. ومعنى الضّرر هو ما قابل الانتفاع، وسيجيئ الكلام في تفاوت معنى لفظي الضّرر والضّرار، والعسر المنفيّ عن فعل الله تعالى، مثل رخصة القعود في الصلاة والإفطار في الصوم للمريض، وعن أفعال العباد كتكليف الوالدَين ولدهما بما يكون حرجاً.

ثمّ إنّ تلك المذكورات إمّا ترد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر، أو على نفس التكليف، فينفيه رأساً، كعدم نجاسة الحديد.

ثمّ إنّ هاهنا اشكالاً من وجوه:

الأوّل: [أنّ] نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحجّ والصّوم في الصّيف الحار، والجهاد الأكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرّذائل وتحليتها بالفضائل، ودفع الشّكوك والشّبهات، والتولّي عن أديان الآباء والأمّهات؟

والثاني: هل للمذكورات حدّ، أو موكول الى العرف واللّغة؟

والثالث: أنّها مثل أصل البراءة وأصل العدم وغيرهما، فلا يعارض بها الدّليل أو هي من الأدلّة.

وعلى الثاني فهل يخصّص بها سائر الأدلّة، أو يرجع الى المرجّحات، لأنَّ بينها

---

١) عبارة: «وليس فيها قيد في الاسلام» ليست في المصدرين «التهذيب» و «الكافي».

٢) «الكافي»: ٢ /٦٦٦ ح ٢، و ٥ /٢٩٢ ح ١ من الباب ١٨١.

تعارضاً من وجه؟

والرابع: أنّا نرى بعض التكاليف لم يرض الشّارع فيها لنا بأدنى مشقّة، كما يظهر من باب التيمّم، وكذلك الكلام في الضّرر، فإنّا نرى التكليف بالخُمس والزّكاة وصرف المال في الحجّ وفي إنفاق الوالدَين وغيرهما، وكذلك الإشكال من سائر الوجوه.

فنقول: الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام وأطرافها بعد حصول القطع بأنّ التكاليف الشّاقة واردة في الشّريعة، أنَّ العسر والحرج والضّرر المنفيّات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكاليف الثابتة من حيث هي، التي معيارها طاقة متعارف الأوساط من الناس الذين هم الأصحّاء الخالون عن المرض والعجز والعذر، بل هي منتفية من الأصل إلّا فيما ثبت، وبقدر ما ثبت، وهو ما لا ينفكّ عنه عامّة النّاس، سالمين عن الأمراض والأعراض.

فنقول: إنَّ الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضّرر إلّا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف أوساط [أوسط] النّاس، وهم الأغلبون، فالباقي منفيّ، سواء لم يثبت أصله أصلاً، أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزّيادة.

ثمّ إنَّ ذلك النفي إمّا من جهة تنصيص الشّارع، كالقصر والإتمام والإفطار والقعود والاضطجاع في الصلاة والتيمّم وأكل الميتة في الاضطرار والتقيّة وبيع البيض والبطّيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف دفعاً لمشقّة الأقارب والمرأة للحياء، وإمّا من جهة التعميم، كجواز الاجتهاد في الجزئيّات كالقبلة والوقت، أو الكلّيّات كالأحكام

الشرعيّة للعلماء.

وهذه المذكورات من باب الدّليل، وإلّا فلا فائدة في الاستدلال بها.

فنقول: قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضّرر، وبينهما عموم من وجه(١)، ويحكم بالخيار ترجيحاً للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما، ولو كانت من باب الأصل لما عارضت الدّليل.

ثمّ إنّه يشكل الأمر في الإضرار لو استلزم نفيه تضرّر الغير، سيّما إذا استلزم التصرّف في ملكه تضرّر الغير، وصرّح بعضهم بجوازه حينئذ.

والأوْلى أنْ يقال: إنّه يجوز إذا لم يتضرّر الجار مع عدم تضرّر نفسه بتركه.

---

١) في حاشية السيد علي القزويني: والتّحقيق أنّ هذه القاعدة كقاعدة نفي الحرج لا يعارضها سائر القوعد ولا أدلّة سائر الأحكام تكليفيّة أو وضعية إذا كانت بينها نسبة العموم من وجه حتى يرجع الى قواعد الترجيح كما زعمه، وتبعه صاحب «العوائد» لحكومة هذه القاعدة عليها، فإنَّ دليلها وهو لاضرر ولاضرار في الاسلام، بدلالته اللفظية متعرّض لبيان مقدار موضوعات سائر القواعد والأدلّة العامة وهو ما لايترتب عليه ضرر، ونحوه قاعدة الجَرح. وقضية ذلك انتفاء التعارض عما بينهما، لأنَّ الدليل المحكوم عليه الذي بيّن مقدارموضوعه لاينافي في الدليل الحاكم لكونه كالمفسّر له، نظير ما لو قال في خطاب: أكرم العلماء، وفي آخر: أضف الفقراء، وفي ثالث: اخلع المرأة، وهكذا، ثم قال بخطاب عام آخر: إنّ موضوعات أحكامي العدول وهذا كما ترى بيان لمقدارموضوعات الخطابات المذكورة لا أنّ مدلوله ينافي مداليلها، كما هو معنى التعارض المعروف بتنافي مدلولي الدّليلين، وهذا هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم عليه، لا أنّه يرجّح عليه لمرجّح داخلي أو خارجي، لأنّ الترجيح فرع على التعارض وقد عرفت انتفائه مع الحكومة، وإنّما لا يحكم القاعدة على أدلة التكليف الضررية كالأمثلة المتقدمة، لعدم قبول موضوعاتها التفصيل والتقسيم الى مورد الضّرر وغير مورد الضّرر.

وأمّا مع تضرّر نفسه بتركه، فهو أوْلى بعدم الضّرر.

والحديث يحكم بنفي الضّرر مطلقاً، فلابدّ من الاكتفاء بأقل الضّررين إذا دار الأمر بينهما وأرجحهما اختياراً، فلم يظهر وجوب دفع الضّرر عن الجار مع تضرّر نفسه. فلاحظ الرّوايات الواردة في حكاية سمرة فإنّه ﷺ أراد الجمع بين الحقَّين بأنْ يستأذن سمرة في الدّخول أو يبيع نخلته بأعلى القيم أو نحو ذلك، فلم يرض، فحكم بقطعها ورميها. فإنّ تصرّف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرّر الأنصاريّ، فظهر أنَّ التصرّف في ملكه مع تضرّر الجار إذا أمكن دفعه بحيث لايتضرّر نفسه، حرام منفيّ.

نعم، لو قصد الإضرار فهو حرام مطلقاً، وهو غير ما نحن فيه، وهو أحد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية أبي عبيدة. ففي آخرها قال ﷺ: «ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً، إذهب يا فلان فاقطعها[١] واضرب بها وجهه»[٢]. ولكن سائر الأخبار مطلقة لايمكن حملها على ذلك، للإطلاق[٣]، وظاهر اتّفاقهم على العموم.

بقي الكلام في معنى الضّرر والضّرار. قال إبن الأثير[٤] معنى قوله ﷺ: لاضرر ولا ضرار: أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه. والضّرار فِعال، من الضّرّ، أي لايجازيه [بجازية] على إضراره بإدخال الضّرر عليه. والضّرر فعل الواحد، والضّرار فعل الإثنين، والضّرر ابتداء الفعل، والضّرار الجزاء عليه.

---

١) وفي نسخة «الوسائل» فاقعلها.

٢) «من لا يحضره الفقيه» ٣/ ١٠٣ ح ٣٤٢٣، «الوسائل» ٢٥/ ٤٣٧ ح ٣٢٢٧٩.

٣) فالإطلاق جاء في مقام البيان، فبعد ذلك لا يمكن حمله على المقيّد.

٤) كما عن «النهاية في غريب الحديث والأثر» ٣/ ٨١.

وقيل: الضّرر ما تضرّر به صاحبك وتنتفع أنْت به، والضّرار أنْ تضرّه من غير أنْ تنتفع به.

وقيل: هما بمعنى واحد، وتكرارهما للتأكيد. انتهى.

وقيل: الضّرر هو الإسم، والضّرار المصدر، فيكون منهيّاً عن الفعل الذي هو المصدر وعن إيصال الضّرر الذي هو الإسم.

ولا يذهب عليك أنّ حرمة الضّرار على المعنى الأوّل لا يستلزم حرمة المقاصّة، مع أنَّه لا يعدّ ضرراً، مع أنّ الحرام هو المضارّة من حيث هي[١].

وأمّا الثالث: فقد ظهر ما فيه ممّا مرّ هنا وما أسلفناه في أوائل الكتاب، وما ذكره من إثباته من النصّ، فلاوجه له إذ ورود النصّ في كون الشّيْ جزء عبادة لايدلّ على انتفاء غيره.

وأمّا ماورد في بيان العبادات ،كصحيحة حمّاد، وبعض الأخبار الواردة في بيان الوضوء، فهي أيضاً لاتتمّ لعدم دلالتها على أكثر الواجبات، وعدم تمييز الواجب من المستحبّ فيها، وكذلك سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها ،لايخفى على من لاحظها، فانحصر إتمام المهيّة بضميمة الأصل.

---

١) اي من حيث المضارة لا من حيث المقاصة.

قانون

استصحاب[١] الحال: وهو كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السّابق مشكوك البقاء في الآن اللّاحق. والمراد من المشكوك أعمّ من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره، وإنْ كان مراد القوم من الشّك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع [الرافع] لأنّ بناءهم[٢] في الحجّية على حصول الظنّ.

ونحن إنّما عمّمنا الشّك لأنّا لا ننقض اليقين إلّا بيقين مثله، بسبب الأخبار الآتية، فلا يضرّنا تساوي الطرفين، بل كون البقاء مرجوحاً أيضاً.

فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجّيته الى الظنّ الحاصل من جهة اليقين

---

١) من باب استفعال، مأخوذ من استصب القوم اي رافقهم يقال كما في «تاج العروس» ٢/١٤٠: استصحبه: دعاه الى الصّحبة ولازمه، وكل ما لازم شيئاً فقد استصحبه. انظر «تهذيب اللغة» ٤/١٥٤، و«معجم مقاييس اللغة» ٣/٣٣٥، و«لسان العرب» ١/٥٢٠ واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي، ومن هنا قيل استصحبت الحآل إذا تمسّكت بما كان ثابتاً، كأنّك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة راجع «المصباح المنير» ٣٣٣ و«مجمع البحرين» ٢/٩٩.

٢) إنّ القائلين بحجيّة الاستصحاب من باب الظّن كقدماء الأصحاب لا يعتبرون الظنّ الشخصي في الاستصحاب، بل اعتمادهم على الظنّ النّوعي، نعم حكي عن الشيخ البهائي وصاحب «الدروس» اعتبار الظنّ الشّخصي والمعروف هو الأوّل فحينئذٍ الشك اللّاحق الذي هو معتبر في الاستصحاب على هذا الرّأي أعم من أن يكون مساوي الطرفين أو مظنون البقاء ومرجوح البقاء، ومع وجود الظّن النّوعي على خلافه، فلا معنى لإسناد المصنّف إليهم بكون تساوي الطّرفين أو مرجوح البقاء يضرّهم.

السّابق، وقد يستند في حجّيته الى الأخبار، وهو لا يستلزم حصول الظنّ إلّا أنْ يدّعى أنَّ الأخبار أيضاً مبتنية على الاعتماد بالظنّ الحاصل من الوجود السّابق، وهو مشكل(١).

واعلم أنّ الاستصحاب إنَّما يجري فيما إذا حصل فيه الاحتمال، فما علم استمراره أو عدم استمراره، فليس باستصحاب، ولافرق في ذلك بين الموقّت وغير الموقّت، ولابين الأحكام الطلبيّة والوضعيّة.

وما قيل(٢): بعدم جريانه في الأحكام الطلبيّة لأنَّها إمّا أمر أو نهي وكلّ منهما موقّت أو غير موقّت. وعلى التقديرين(٣) إمّا أنْ يقال بدلالتهما على التكرار أوْ لا، وكذلك الفور وعدمه، ولا معنى للاستصحاب في شيء منها، لأنَّ ما يفعل في الوقت فهو بحسب الأمر، وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد، وفي غير الموقّت، فإنْ قيل بالتّكرار، فهو من مقتضى التّكرار، وإنْ لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللّازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم لوجوب إبراء الذمّة، فهو من غرائب الكلام، إذ الشّك قد يحصل في التكليف في الموقّت، كمن شكّ في وجوب إتمام الصّوم لو حصل له المرض في أثناء النهار، مع شكّه في أنّه هل يبيح له الفطر أم لا، وكذلك في صورة الدّلالة على التكرار وغيره، وهو واضح.

---

١) اي كون الأخبار مبنية على الا عتماد بالظنّ بالوجود السّابق.

٢) والقائل هو الفاضل التوني في «الوافية» ص ٢٠١.

٣) في الحاشية للهروي: «لا يخفى أنّ التّقادير على ما ذكره أربعة، ومراده بالتّقديرين هما الأمر والنّهي الغير الموقتين بقرينة قوله: وفي غير الموقتين فإن قيل بالتّكرار... الخ.

ثمّ إنّ الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة على ما ذكره المتوهّم[١]، لا يجري فيما كان من قبيل المؤقّت كالحيض، والتأبيد، والدّوام كالزّلزلة، ويجري في بعض المطلقات، كالتغيير بالنّجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكرّ، والطهارة التي هو شرط لجواز المضيّ في الصلاة.

وأنت خبير بأنّ الكلام في الأوّل يظهر جوابه ممّا ذكرنا سابقاً لإمكان حصول الشّك فيها والاحتياج الى التمسّك بالاستصحاب.

وأمّا الأخير فالجريان فيه واضح، وهو إمّا بإجرائه في نفس السّبب، كما لو شكّ في بقاء التغيير؛ كما لو مزج للتغيّر جسم طاهر له لون، أو في مسبّبه.

والمسبّب إمّا هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيّرة، وإمّا الحكم الشرعيّ الذي هو وجوب الاجتناب عنه، وقس عليه حال الطهارة.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب يجري في الأحكام الطلبيّة والتخييريّة الابتدائية والوضعيّة وما يستتبعها من الأحكام الطلبيّة اللّازمة لها.

ثمّ إنّ الاستصحاب ينقسم على أقسام كثيرة، فتارة من جهة الحال السّابق أنّه الوجود أو العدم، وأنّه ما ثبت من الشّرع أو العقل أو الحسّ، وأنّ ما ثبت من الشّرع وضعيّ أو غيره، وهل ثبت بالإجماع[٢] أو غيره من الأدلّة.

وتارة من جهة المزيل، فقد يكون المزيل ثابتاً، بمعنى إنّا نعلم أنّ له مزيلاً في

---

١) يمكن مقصوده الفاضل التوني.

٢) فقد يثبت بالإجماع وقد يثبت بغيره، وقد فرّق بينهما الغزالي في «المستصفى» ١/ ١٩٧.

نفس الأمر من شأنه إزالته، وهو قد يكون[١] ماهيّته معلوم [معلومة] لنا، ولكن قد وقع الشّك في حصوله. وقد يكون معلوماً ويحصل الشّك في صدقه على الشئ الحاصل، وقد لا يكون لنا معلوماً أصلاً ويشكّ في حصوله أو في صدقه على شيء حاصل، وقد لا يكون ثابتاً[٢]، بل نشكّ في أنّ الشّيء الفلانيّ هل هو مزيل أم لا، وسيجي أمثلتها.

وتارة من جهة حصول الحكم السّابق، فقد يثبت الحكم في الجـملة[٣] ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار أصلاً، وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة، وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيّد الى غاية معيّنة.

واختلف كلام القوم في حجّيته وعدمها في المقامات الثلاث[٤].

قال العضدي[٥]: معنى استصحاب الحال أنَّ الحكم الفلانيّ قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّ ما هو كذلك فهو مظنون البقاء.

وقد اختلف في صحّة الاستدلال به لإفادته ظنّ البقاء وعدمها لعدم إفادته إيّاه.

---

١) اي المزيل الذي ثبت في نفس الأمر وشكّ في وجوده.

٢) هذا عطف على قوله: وقد يكون ثابتاً.

٣) وهذا القسم يرجع الى الشك في المقتضى.

٤) من جهة الحال السّابق، ومن جهة المزيل، ومن جهة حصول الحكم السّابق.

٥) وكما في «شرح مختصر الأصول» ٢ /٤٥٣، وكذا قال ابوالحسين في «المعتمد»: ٢ /٣٢٥، ذهب قوم من أهل الظّاهر وغيرهم الى الاحتجاج بذلك. وذكر الآمدي في «الإحكام» ٢ /٣٦٧: قد اختلف فيه، فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلّمين كأبي الحسين البصري وغيره الى بطلانه، ومن هؤلاء من جوّز التّرجيح به لا غير، وذهب جماعة من أصحاب الشّافعي كالمزني والصّيرفي والغزالي وغيرهم من المحقّقين الى صحة الاحتجاج به وهو المختار.

فأكثر المحقّقين كالمُزَنيّ[١] والصَّيرَفيّ[٢] والغزاليّ[٣]، علـى صـحّته، وأكـثر الحنفيّة على بطلانه[٤]، فلايثبت به[٥] حكم شرعيّ.

ولا فرق عند من يرى صحّته بين أنْ يكون الثابت به نفياً أصليّاً كما يقال فيما اختلف في كونه نصاباً: لم يكن الزّكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه، أو حكماً شرعيّاً مثل قول الشافعيّة في الخارج من غير السبيلين: إنّه كان قـبل خـروج الخـارج

---

١) اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل، ابو ابراهيم المُزَني (١٧٥ ـ ٢٦٤) نسبته الى مزينة (من مضر) صاحب الامام الشافعي من اهل مصر وإمام الشافعيين، قال الشافعي فيه: المزني ناصر مذهبي، وقال في قوّة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبه. من كتبه «الجامع الكبير» و «الجامع الصغير» و «المختصر» و «الترغيب في العـلم» راجـع «وفـيات الأعيان» ١/ ٧١، «فقه الشافعية» ص ٢٥٧.

٢) محمد بن عبدالله الصّيرفي، أبوبكر (... ـ ٣٣٠ هـ) من أئمّة اصول الفقه والمـتكلّمين الفقهاء من الشافعية، من أهل بغداد قال القفال الشاشي: كان الصيرفي من أعلم الناس بالأصول بعد الامام الشافعي، وقال الإسنوى: كان إماماً في الفقه والأُصول، واثـنى عليه ابن السبكي، له مصنفات منها: «شرح رسالة الشافعي ـ في اصول الفقه» و «البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام» في أصول الفقه، أيضاً.

ومن أرائه الأصولية القول بوجوب شكر المنعم، وقد وقعت بينه وبين الأشعري مناظرة في هذا الشّأن ذكرها ابن السّبكي.

توفي لثمانٍ بقين من شهر ربيع الآخر، وقيل توفي بمصر في شهر رجب راجع «طبقات الشافعية الكبرى» ٢/ ١٤١، «طبقات الإسنوى» ص ٢٥٦، «طـبقات الفـقهاء» ص ١٢٠، «العقد المذهب» ص ٤٩.

٣) راجع «المستصفى» ١/ ١٩٧.

٤) وكذا في «المحصول» للرّازي ٤/ ١٤٣٥، و«الزبدة» للبهائي ص ١٠٦، و«التهذيب» للحلي ص ٢٩٣، و«العدة» للشيخ ٢/ ٧٥٦.

٥) أي غير حال الشّرع من الموضوعات الخارجية لاحال العقل.

متطهّراً، والأصل البقاء حتّى يحصل معارض، والأصل عدمه، الى آخر ما ذكره.

ويظهر منه أنَّ مَن قال بالحجّية لم يفرّق بين استصحاب حال الشّرع وغيره[١]، والنّفي الأصليّ الذي ذكره أعمّ من البراءة الأصليّة التي يسمّى استصحابها استصحاب حال العقل، بل يمكن إدراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعيّ، كالرّطوبة واليبوسة أيضاً فيه، لأنّ استصحاب البقاء لايتمّ إلّا باعتبار استصحاب عدم المزيل، فليتأمّل.

ولكنّ المحقّق الخوانساري رحمه الله[٢] في «شرح الدروس»[٣] في مبحث الاستنجاء بالأحجار قال: وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعيّ وغيره، ومثّل للأوّل[٤] بنجاسة ثوب أو بدن، وللثاني برطوبته.

ثمّ قال: وذهب بعضهم الى حجّيته بقسميه، وبعضهم الى حجّية القسم الأوّل فقط.

أقول: ويدخل في غير الشرعيّ جميع ما يتعلّق بالحكم وغيره، مثل مطلق أَصالة العدم التي هو أصل في كلّ حادث، بل ممكن.

ومنها عدم نقل اللّفظ عن المعنى اللّغوي، وعدم تعدّد الوضع، وعدم التغيير في الماء المتلوّن، وعدم التذكية في الجلد المطروح. ومثل أصالة بقاء المعنى[٥] اللّغوي على حاله، وأصالة بقاء المفقود، وهو يستلزم كون مثل أصالة عدم النقل

---

١) هذا التفريع على مذهب الحنفيّة.

٢) استدرك عمّا ذكره العضدي.

٣) «مشارق الشموس» ١ /٧٦.

٤) مراده انّ الحكم الشرعي عبارة عن الأحكام الشرعية الجزئية لا الكلية.

٥) في نسخة الأصل (معنى).

وأصالة بقاء المعنى اللّغوي أيضاً خلافيّاً.

وبعضهم فرّق في استصحاب حال الشّرع بين ما ثبت بالإجماع أو بغيره، فنفى الأوّل دون الثاني كالغزاليّ[١].

وذهب المحقّق الخوانساري الى منع حجّية الاستصحاب بالمعنى المشهور، يعنى إثبات حكم في زمان، لوجوده في زمان سابق عليه، بكلا قسميه اللّذَين نقلناهما عنه.

ثمّ قال: نعم، الظّاهر حجّية الاستصحاب بمعنى آخر، وهو أنْ يكون دليل شرعيّ على أنَّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه، ثابت الى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً، معيّن في الواقع، بلا اشتراطه بشيء أصلاً[٢].

فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم، فيلزم الحكم باستمراره الى أنْ يعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يحكم بمجرّد الشّك في وجوده.

واستدلّ عليه أوّلاً:[٣] إذا كان أمر أو نهي بفعل الى غاية مثلاً، فعند الشّك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور، لم يحصل الظنّ بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة، فلابدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشّك أيضاً وهو المطلوب.

وثانياً: بالرّوايات الآتية.

---

١) في «المستصفى» ١ /١٩٧.

٢) وقد صرّح في بعض كلماته عدم اشتراطه بعلم المكلّف، بأن يكلّف بشيء معلوم عنده وغير معلوم عند المخاطب، فإنّ مثل هذا التكليف غير قبيح بعد أن كان للمكلّف طريق الى امتثاله ولو بالأخذ بالاحتياط.

٣) وحاصل هذا انّ قاعدة الاشتغال تدلّ على حجيّة الاستصحاب.

ثمّ قال: فإنْ قلت: هذا كما يدلّ على حجّية ما ذكرت كذلك يدلّ على حجّية ما ذكره القوم، لأنّه إذا حصل اليقين في زمان فينبغي أنْ لا ينقض في زمان آخر بالشّك، نظراً الى الرّواية، وهو بعينه ما ذكروه.

قلت: الظّاهر أنَّ المراد من عدم نقض اليقين بالشّك، أنّه عند التّعارض لا ينقض به.

والمراد بالتّعارض: أنْ يكون شيء يوجب اليقين لولا الشّك، وفيما ذكروه ليس كذلك، لأنَّ اليقين يحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شكّ، وهو ظاهر.

ثمّ قال: فإنْ قلت: هل الشّك في كون الشّيء مزيلاً للحكم مع اليقين بوجوده كالشّك في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل، لأنّه إنْ ثبت بالدّليل أنَّ ذلك الحكم مستمرّ الى غاية معيّنة في الواقع، ثمّ علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر أم لا، فحينئذ لا ينقض اليقين بالشّك. وأمّا إذا لم يثبت ذلك، بل إنّما ثبت أنَّ ذلك الحكم مستمرّ في الجملة، ومزيله الشّيء الفلانيّ، وشككنا في أنّ الشّيء الآخر أيضاً مزيله أم لا، فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم و ثبوت استمراره. انتهى.

فظهر ممّا ذكره(١) المخالفة في المقامين الأخيرين.

وقال المحقّق السّبزواري في «الذّخيرة» بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء

---

١) قد مرّ ان الاستصحاب على مقامات، ففي مقام الأوّل قد ظهر الخلاف من العضدي، وامّا المقامان الأخران فقد ذكرهما المصنّف بقوله: وتاره... وتارة...، قد ظهر منه المخالفة، امّا المقام الثاني بقوله: وفيه تفصيل، وأمّا الثالث بقوله: نعم، الظاهر... الخ.

الكرّ الذي سلب الإطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس: بأَنّ الماء المضاف قبل امتزاجه بالكرّ كان نجساً فيستصحب فيه الحكم المذكور الى أنْ يثبت الرّفع، لأنّ اليقين لا ينقض إلّا باليقين، وإذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج، يلزمه منه نجاسة الجميع، لأنّ الكرّ المفروض بعد سلب إسم الإطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به.

ويرد عليه:[1] أنَّ التّحقيق أنّ استمرار الحكم تابع لدلالة الدّليل على الحكم، فإذا دلّ الدّليل على الاستمرار كان ثابتاً وإلّا فلا. وهاهنا [فهاهنا] لمّا دلّ الإجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير، حكمنا به، وبعد الملاقاة، فالحكم مختلف فيه[2]، فإثبات الاستمرار يحتاج الى دليل.

لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة:[3] «**فليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشّك أبداً ولكن تنقضه بيقين آخر**»[4]، يدلّ على استمرار أحكام اليقين بيقين آخر ما لم يثبت الرّافع، لأنّا نقول: التحقيق أنَّ الحكم الشرعيّ الذي تعلّق به اليقين إمّا أنْ يكون مستمرّاً، بمعنى أنّ له دليلاً دالّاً على الاستمرار بظاهره

---

١) على الاستدلال المشهور، وهو مقول لقول المحقّق السّبزواري المذكور.

٢) فقيل بثبوت النجاسة، وقالوا بعدم ثبوتها فلا يكون الحكم إجماعيّاً.

٣) «التهذيب» ١/٤٤٦، باب ٢١/٨ المياه وأحكامها، ح ١٣٣٥، و«الاستبصار» ١/١٨٤ ح ٦٤١، أو باب ١٠٩ ح ١٣.

٤) ليس في الرّواية المذكورة عبارة «ولكن تنقضه بيقين آخر» نعم يمكن أن تكون في مثل رواية أخرى، كما في «الكافي» ٣/٣٥١ في باب السّهو في الثلاث والأربع ح ٣ وهي عن زرارة أيضاً.

أم لا. وعلى الأوّل فالشّك في رفعه على أقسام:

الأوّل: إذا ثبت أنَّ الشّيء الفلانيّ رافع للحكم، لكن وقع الشّك في وجود الرّافع.

والثاني: أنَّ الشّيَ الفلانيّ رافع للحكم، لكن معناه مجمل، فوقع الشّك في كون بعض الأشياء هل هو فرد له أو لا.

والثالث: أنّ معناه معلوم وليس بمجمل، لكن وقع الشّك في اتّصاف بعض الأشياء به، وكونه فرداً له لعارض كتوقّفه على اعتبار متعذّر وغير ذلك.

الرابع: وقع الشّك في كون الشّيء الفلانيّ هل هو رافع للحكم المذكور أم لا. والخبر المذكور إنّما يدلّ على النهي عن النّقض بالشّك، وإنّما يعقل ذلك في الصّورة الأُولى من تلك الصّور الأربعة دون غيرها من الصّور، لأنّ في غيرها من الصّور لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي يشك في كونه رافعاً، لم يكن النّقض بالشّك، بل إنّما حصل النّقض باليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً، أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه لا بالشّك، فإنّ الشّك في تلك الصّور كان حاصلاً من قبل ولم يكن بسببه نقض، وإنّما حصل النّقض حين اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً للحكم بسببه، لأنّ الشّيء إنّما يستند الى العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها، فلايكون في تلك الصّور نقض للحكم اليقينيّ بالشّك، وإنّما يكون ذلك في صورة خاصّة غيرها، فلاعموم في الخبر ... الى آخر ما ذكره. وهو أيضاً يدلّ على أنّه لايجوز العمل بالاستصحاب إلّا في بعض الصّور الذي هو ما علم الرّافع ولكن الشّك في وجوده. ويظهر منه ﵀ في غير هذا المواضع نفي حجّية الاستصحاب في الأمور الخارجيّة مطلقاً.

فحاصل الأقوال رجع الى ثمانية: الأوّل: الحجّية مطلقاً[١].

الثاني: عدمها مطلقاً[٢].

الثالث: الحجّية في نفس الحكم الشرعيّ دون الأمور الخارجيّة[٣].

الرابع: العكس.

الخامس: الحجّية في نفس الحكم الشرعيّ إذا ثبت بغير الإجماع.

السادس: الحجّية فيه إذا كان وضعيّاً دون غيره[٤].

السابع: الحجّية فيه إذا كان مستمرّاً الى غاية معيّنة وحصل الشّك في حصول الغاية[٥].

الثامن: الحجّية فيه إذا كان الشّك في حصول الرّافع المعلوم الرّافعيّة لا غير[٦].

والأظهر هو القول بالحجّية مطلقاً كما هو ظاهر أكثر المتأخّرين.

لنا: وجوه من الأدلّة.

---

١) وهو المشهور أو قل الأكثر عنه فقهائنا ﷺ راجع «التمهيد» ص ٣٧١ قاعدة ٩٦، «الوافية» ص ٢١٨، «المعالم» ص ٥٢٣، «الزبدة» ص ١٠٦، رسالة الاستصحاب من «الرسائل الأصولية» ص ٤٢٤ للوحيد البهبهاني.

٢) كما في «الوافية» ص ٢٠٣، و«الحدائق الناضرة» ١ /٥٢، وغيرهما.

٣) وقد حكاه بعض المعاصرين كما نقل في «الفصول» ص ٣٦٧.

٤) كما وقد أحصاها الوحيد في «فوائده» ص ٢٧٥، و«رسائله ـ رسالة الاستصحاب» ص ٤٢٤، وصاحب «الفصول» ص ٣٦٧، بل وصل بها الى اثني عشر قولاً.

٥) ذهب إليه الفاضل الخوانساري في «شرح الدروس» ١ /٧٦ في مبحث الاستنجاء بالأخبار.

٦) ذهب اليه الفاضل السّبزواري في «الذخيرة» ص ١١٦ في بيان حكم الكرّ المسلوب اطلاقه بممازجة المضاف المتنجس.

الأوّل

إنّ الوجدان السّليم يحكم بأنّ ما تحقّق وجوده أو عدمه في حال أو في وقت ولم يحصل الظنّ بطروّ عارض يرفعه، فهو مظنون البقاء، وعلى هذا الظنّ بناء العَالَم وأساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة، وبناء الدّار والبستان، وإرسال المكاتب الى الأمكنة البعيدة، والمسافرة الى الجزائر، والبلاد الواقعة في السّواحل، والقراض(١)، وغير ذلك ممّا يرتكبه العقلاء والأزكياء، من دون لزوم سفه أو منقصة عليهم.

وهذا الظنّ ليس من محض الحصول في الآن السّابق(٢)، لأنّ ما ثبت جاز أنْ يدوم وجاز أنْ لايدوم، بل لأنّا إذا فتّشنا من الأمور الخارجيّة من الأعدام

---

١) القِراض في كلام أهل الحجاز المضاربة، ومنه حديث الزهري: لا تَصْلُحُ مُقارضة مَن طُعْمته الحرامُ، يعني القِراض كما في «لسان العرب» قال الزّمخشري: أصلها من القَرضِ في الأرض وهو قطعها بالسّير فيها، وكذلك هي المضاربة أيضاً من الضّرب في الأرض.

٢) وقد وافق في ذلك السيد صدرالدين فقال بعد دعوى رجحان البقاء: إنّ الرّجحان لابد له من موجب، لأنّ وجود كل معلول يدل على وجود علّة له إجمالاً وليست هي اليقين المتقدّم بنفسه، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن أن لا يدوم، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القاران يستمر وجوده بعد التحقّق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الغالب، هذا إذا لم يكن رجحان الدّوام مؤيّداً بعادة أو أمارة وإلّا فيقوى بهما، وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقيناً، انتهى، وكلامه ﷺ في تتميم الدّليل يتضمّن دعوبين: احديهما قضاء الوجدان بحصول ظنّ البقاء في موارد الاستصحاب، واخريهما كون منشأه الغلبة وكلّ محل بحث.هذا كما أفاد السيد علي القزويني في حاشية.

والموجودات، وجدناها باقية مستمرّة بوجودها الأوّل غالباً على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها في الغالب إلحاقاً بالأعمّ الأغلب.

ثمّ إنّ كلّ نوع من أنواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه أفراد ذلك النوع. فالإستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه، وللفرس مقداراً آخر، وللحشرات مقداراً آخر، ولدود القزّ، والبقّ، والذّباب مقداراً آخر[١]، وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء، وهكذا.

فهنا مرحلتان:

الأُولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

والثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارّة، يثبت ظنّ الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات، مع قطع النّظر عن تفاوت أنواعها، وظنّ[٢] مقدار خاصّ من الاستمرار بملاحظة حال النّوع الذي هو من جملتها.

فالحكم الشرعيّ مثلاً نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الأحكام الصّادرة عن الموالي الى العبيد [العبد]، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعيّة، فإذا أردنا

---

١) تأمّل دقة المصنّف في الأمثلة التي عرضها، فقد رتبها وبدأ بأطولها بقاء ثم الأقصر فالاقصر وهكذا.

٢) عطف على يثبت ظنّ الاستمرار في الجملة أي ويثبت ظنّ مقدار... الخ.

التكلّم في استصحاب الحكم الشّرعيّ فنأخذ الظنّ الذي ادّعيناه من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعيّة، لأنّه الأنسب به والأقرب إليه، وإنْ أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد أيضاً.

ثمّ إنّ الظنّ الحاصل من جهة الغلبة في الأحكام الشرعيّة. محصّله: إنّا نرى أغلب الأحكام الشرعيّة مستمرّة بسبب دليلها الأوّل، بمعنى أنّه ليس أحكامه آنيّة مختصّة بآن الصّدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجيّ عن الدّليل، أنّه يريد استمرار ذلك الحكم الأوّل، من دون دلالة الحكم الأوّل على الاستمرار، وإذا رأينا منه في مواضع غير عديدة أنّه اكتفى حين إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه، ثمّ علمنا أنّ مراده كان من الأمر الأوّل الاستمرار، فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار، ونقول: إنّ مراده هنا أيضاً من الأمر؛ الاستمرار إلحاقاً بالأغلب، فقد حصل الظنّ بالدّليل، وهو قول الشّارع بالاستمرار، وكذلك الكلام في موضوعات [الموضوعات] الأحكام[1] من الأمور الخارجّية، فإنَّ غلبة البقاء يورث الظنّ القويّ ببقاء ما هو مجهول الحال، ولمّا لم يكن وجود الممكن إلّا بوجود علّته التامّة فيعلم أنّ غالب الموجودات المستمرّة[2] علّتها موجودة إمّا بكون علّة الوجود هي علّة البقاء على حسب معتاد المعلولات، أو بتجدّد العلّة للبقاء، بل يمكن أنْ يقال ذلك[3] في الحكم

---

١) فأن هذا الحكم ليس مختصاً فقط بالأحكام الشرعية، بل يجري في موضوعات الأحكام أيضاً.

٢) صفة لغالب الموجودات لا لقوله: الموجودات، وإلّا لم يكن لقوله: غالب فائدة، بل يكون مضمراً، فتأمّل، هذا كما في الحاشية.

٣) أي عدم إمكان وجود الممكن إلّا بوجود علّته، إمّا أن يكون علّة الوجود، بل علّة

الشرعيّ أيضاً، فإنّه كما يمكن أنْ يكون علّة البقاء هو الأمر الأوّل وكان القرائن الخارجيّة كاشفة عنه[١]، يمكن أنْ يكون علّة الاستمرار شيّئاً آخر، وهو نفس القرائن الخارجيّة من تنصيص آخر أو إجماع على الاستمرار ونحو ذلك.

والحاصل، أنّ العمدة هو إثبات الظنّ بالبقاء في كلّ ما ثبت، وقد أثبتناه من الضّرورة والوجدان، ومنكره مكابر.

ولا يهمّنا إثبات السّبب الباعث على الظنّ وإنْ كان الظّاهر أنَّه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة[٢] حصولها إلى علل لتلك الأفراد الحاصلة، وإنّما اللّائق بالبحث إثبات حجّية هذا الظنّ نظراً الى أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدّليل، وقد بيّنا سابقاً في مباحث الأخبار حجّية ظنّ المجتهد مطلقاً إلّا ما أخرجه الدّليل، وأنَّ هذا الأصل غير مسلّم، فإنَّ دليله إنْ كان هو الإجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع، إذ هو أوّل الكلام، وإنْ كان ظواهر الآيات والأخبار، فإنْ كان دليل حجّية تلك الظّواهر؛ الآيات، فحجّيتها فيما نحن فيه أوّل الكلام، وإن كان غيره، فإنْ كان هو دعوى القطع بسبب تواترها، ففيه: أنّ غايته تواتر معنى اللّفظ[٣] في الجملة لا عموماً، إذ دعوى القطع بالمعنى كليّة فيما نحن فيه ممنوع،

← البقاء أو تتجدّد العلّة للبقاء، كما في الحاشية.

١) فإنّ السّبب الباعث على ظنّ البقاء في مورد الاستصحاب في الأحكام يمكن أن يكون هو الغلبة ويمكن أن يكون القرائن الخارجية، فعلى هذا يكون الاستصحاب من باب الشّرع لا العقل.

٢) صفة العادة، وفي بعض النسخ المستند بلا تاء التأنيث فحينئذ التّذكير باعتبار متعلّقها وهو الحصول، كما عن الحاشية.

٣) تواتراً معنويّاً فلا دلالة على العموم.

وإنْ كان دعوى الظنّ والظّهور، فأيّ دليل على حجّيته إلّا حجّية ظنّ المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه، وفيما ذكرنا ثمّة غنية عن الإعادة فراجعها.

وأمّا ما استدلّ به الآخرون من أنّ ما ثبت دام[١]، فهو كلام[٢] خال عن التحصيل.

وغاية توجيهه ما ذكره المحقّق رحمه الله[٣] قال: المقتضي للحكم الأوّل ثابت فيثبت الحكم، والعارض لا يصلح رافعاً له، فيجب الحكم بثبوته في الثاني.

أمّا أنَّ مقتضى الحكم الأوّل ثابت فلأنَّا نتكلّم على هذا التقدير.

وأمّا أنّ العارض لا يصلح رافعاً له، فلأنّ العارض إنَّما هو احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كلّ منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثّابت سليماً من رافع[٤].

وأنت خبير بما فيه، إذ المقتضي للحكم الأوّل إنْ سلّم كونه مقتضياً حتّى في الأوان اللّاحقة، فلا معنى للاستصحاب، بل هو محض النصّ، وإنْ فرض كونه مقتضياً في الآن الأوّل فقط، فلا معنى لاقتضائه في غيره، وإنْ أُخذ كونه مقتضياً في الجملة، فتساوي احتمال وجود الرّافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في إثبات الحكم في الأوان اللّاحقة من جهة المقتضي، بل عدم المقتضي حينئذ هو مقتضى العدم كما مرّ إليه الإشارة.

---

١) ونقل مثله في «المعاربح» ص ٢٠٦، و«المعالم» ص ٥٢١.

٢) لِما كنتَ قد عرفته بأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم.

٣) الحليّ في «المعارج» ص ٢٠٦.

٤) الى هنا ينتهي كلام المحقق رحمه الله.

الثاني

الأخبار المستفيضة عن أئمّتنا عليهم السلام الدّالة على حجّيته عموماً، مثل صحيحة زرارة[١] عن الباقر عليه الصلاة والسلام. قال: قلت له: الرّجل ينام وهو على وضوء، أتُوجِبُ الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب، والأَذن، فإذا نامت العين، والأُذن، والقلب، وجب الوضوء.

قلت: فإنْ حُرِّك على جنبه شيء ولم يعلم به. قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيئ من ذلك أمر بيّن وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشّك وإنّما تنقضه بيقين آخر».

واليقين والشّك في الحديث محمولان على العموم[٢]، أمّا على ما اخترناه في محلّه، من كون المفرد المحلّى باللّام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعليق الأحكام بالطبائع فواضح، لعدم إنفكاك الطبيعة عن الأفراد.

وأمّا على القول بالاشتراك أو عدم تعلّق الأحكام بالطبائع، فعدم القرينة على الفرد الخاص المعيّن واستلزام إرادة فرد ما الإغراء بالجهل يعيّن الحمل على الاستغراق.

ولا يرد عليه[٣] حينئذ أنّه يصير من باب رفع الإيجاب الكلّيّ لوقوعه في حيّز

---

١) كما في «الوسائل» ١ /٢٤٧ الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

٢) وفرضه من هذا الكلام اثبات حجية الاستصحاب مطلقاً لاخصوص اثبات استصحاب الطهارة فقط كما ظن بعض.

٣) دفعاً لما يمكن أن يقال: بأنّ اليقين والشّك لو كانا مفيدين للعموم فمجيئهما عقيب

النّفي، لأنَّه بعيد عن اللّفظ، وينفيه التّأكيد بقوله: أبداً، فيصير ذلك من باب: ﴿لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ﴾[١]. مع أنَّ كون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشّك»، في قوّة الكبرى الكليّة[٢] لإثبات المطلوب، يعيّن ذلك أيضاً. وجعل الكبرى منزّلة على إرادة يقين الوضوء، بعيد لإشعار قوله عليه السلام: **فإنَّه على يقين من وضوئه**. على ذلك فيكون الكبرى حينئذ بمنزلة التكرار.

ومن ذلك يظهر أنَّ القول بأنّ سبق حكاية يقين الوضوء يمكن أنْ يصير قرينة للعهد فيحمل عليه أيضاً بعيد، سيّما مع ملاحظة أنَّ المعهود هو الشّخص لا نوع يقين الوضوء إلّا أنْ يرتكب فيه نوع استخدام، وهو خلاف الظّاهر.

والحاصل، أنّه لا يحسن الإشكال في العموم في اليقين، وكذلك لفظ الشّك لأنّه تابع لليقين، والمفهوم من الكلام أنّ موضعهما واحد.

هذا ولمّا كان من البديهيّات الأوّليّة عدم اجتماع اليقين والشّك في شيء واحد، بل ولا الظنّ والشّك[٣] أيضاً، فلا يمكن حمل اللّفظ على ظاهره.

فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشّك، عدم جواز نقض حكم اليقين، فما كان

← النّفي، يفيدان نفي العموم لا عموم النّفي، وحينئذٍ مفاد ذلك السّالبة الجزئية، فلا يفيد حجّية الاستصحاب مطلقاً. فيجيب عن هذا انّه بعيد عن اللّفظ إذ الظّاهر من اللفظ عموم النّفي لا نفي العموم، وينفي هذا الاحتمال قوله: أبداً... الخ. فيحنئذ مفاده كمفاد ﴿إنّ الله لا يحب كل مختالٍ فخورٍ﴾ في إفادة عموم النّفي.

١) لقمان: ١٨.

٢) بمعنى أنّ اليقين بالوضؤ والعلم به، وليس شيء من اليقين يجوز نقضه بشك، فإذاً ليس حكم اليقين بالوضوء مما يجوز نقضه بالشّك.

٣) قال في الحاشية منه رحمه الله: فيه تعريض الى الشهيد في «الذكرى» حيث قال: إنّ مآله الى اجتماع الظنّ والشّك.

حكم الوضوء في حال تيقّنه وهو جواز الدّخول في الصلاة مثلاً، لا يجوز نقضه بالشّك في الوضوء.

ثمّ [إنّك] إذا تأمّلت في فقه الحديث، تعلم أنّ نظر الإمام عليه السلام على نفي تحقّق النّوم في الخارج ليس أقلّ من نظره الى إثبات الطّهارة، وتوجّهه عليه السلام الى بيان ما به يتحقّق النّوم وغلبته باستيلائه على القلب والأذن دون العين فقط، يفيد أنّه عليه السلام اعتبر اليقين في الأمور الخارجيّة أيضاً، وإنْ كان من أسباب الأمور الشرعيّة، فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الأحكام الشرعيّة دون الخارجيّة، لأنّ ذلك إنّما هو شأنهم، ومن قبيل حصول النّوم في الخارج حصول الجفاف والرّطوبة وأمثال ذلك ممّا يتعلّق بها الأحكام الشرعيّة.

وأمّا ما ذكره المحقّق الخوانساري رحمه الله(١) : من أنّ الرّواية لا تدلّ إلّا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشّرع، تمسّكاً بأنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشّك هو عدم النقض عند التّعارض، ومعنى التّعارض هو أنْ يكون الشّيء موجباً لليقين لولا الشّك.

فقد أورد عليه: بأنّه كذلك في استصحاب القوم أيضاً، يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية أيضاً، سواء ثبت الاستمرار في الجملة أو ثبت الحكم على الإطلاق، إذ المفروض أنّ الكلام ليس فيما كان مقيّداً بوقت أو ما اختصّ ثبوته بآن، فإنّ الشّك لو فرض عدم عروضه في الزّمان الذي عرض فيه أو عند الحال التي فرض عروضه عندها حينئذ، لكنّا قاطعين بالبقاء أيضاً، لأنّ عدم العروض إنّما يكون عند القطع بأنّ جزء من أجزاء علّة الوجود لم يرتفع، ومع عدم ارتفاعه

---

١) فإنّ إيراده على الاستعمال أيضاً هو إيراد على كليّة كبراه.

يحصل اليقين بوجود المعلول، لأنّ بقاء المعلول إنَّما هو ببقاء العلّة التامّة، وزواله إنّما هو بعدمها.

وحاصل هذا الإيراد، هو استدلال آنّيّ على أنّ علّة الوجود في هذا المعلول هو علّة البقاء الى آن حصول الشّك. يعني يظهر من فرض انتفاء الشّك أنّ العلّة الموجدة هي المبقية، فلايرد الاعتراض على الإيراد بأنّ انتفاء الشّك إنّما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت أنَّ علّة الوجود في الآن الأوّل هو علّة الوجود في الآن الثاني أيضاً. فكما أنّ انتفاء الشّك في الصّورة التي فرضها المستدلّ، يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشّارع، فكذلك فيما ذكره القوم، انتفاء الشّك يوجب اليقين بالحكم، ضرورة عدم الواسطة بين الشّك واليقين بالحكم السّابق.

فإنّ المراد هنا[١] من الشّك ما ينافي اليقين السّابق وهو أعمّ من الظنّ، والقطع بانتفاء الحكم السّابق أيضاً ليس كلامنا فيه حتّى يقال: إنَّه إذا انتفى الشّك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم، بل الكلام إنّما هو في ثبوت الحكم السّابق والشّك في زواله، بحيث لولاه لثبت الحكم السّابق مع الفراق من انتفاء احتمال القطع بالعدم.

والحاصل، أنّ المراد بالشّك هنا احتمال زوال الحكم السّابق، لامجرّد التردّد بين الاحتمالين، فإذا انتفى هذا الاحتمال، لايبقى إلّا اليقين السّابق مع أنّ ذلك يضرّ المستدلّ أيضاً، فإنّ الشّك فيما فرضه على هذا التقدير إذا فرض انتفاؤه

---

١) وهنا بيان لعدم وجود واسطة بين اليقين والشّك، وأنّ المراد من الشّك هو احتمال زوآل اليقين فيشمل الظّن بعدم البقاء.

فلا يثبت استصحابه، لاحتمال تحقّقه في ضمن القطع بعدم الحكم السّابق، لا بانسحابه.

لا يقال: إنَّ الشّك قد يوجبه نفس الدّخول في الوقت الثاني، وفرض عدمه إنّما هو بفرض عدم الوقت الثاني، وهو لا يثبت إلّا اليقين في الآن الأوّل، فلم يتّحد مورد الشّك واليقين، بخلاف ما ذكره المستدلّ، فإنّه إذا فرض انتفاء الشّك فيثبت اليقين في محلّه من جهة نصّ الشّارع على الاستمرار، لأنّا نقول: مع أنّ هذا الفرض نادر الوقوع سيّما في الأحكام الشرعيّة المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الأوّل، ولا عدم اعتبار الآن الثاني، غاية الأمر حصول اليقين في الآن الأوّل لا بشرط الآن الأوّل، فالقدر المتحقّق إنّما هو ثبوته في ظرف الخارج، وانتفاء الشّك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانويّة الآن الثاني، ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتّى ينتقل الى الآن الأوّل.

ويفيد اليقين في الآن الأوّل مع أنّه يرد النّقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدلّ أيضاً أنْ يصير الآن المتأخّر سبباً للشّكّ في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معيّنة، هل هو ثابت فيه أو ينحصر في الآنات المتقدّمة عليه حرفاً بحرف.

والحاصل، أنَّ ما ذكره في معنى الحديث أنّه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشّك الذي لولا الشّك لكان ثابتاً بالشّك، وهو مع أنَّه يجري في استصحاب القوم ليس بأولى من أنْ يقال: المراد بالحديث: لا ينقض حكم اليقين الثّابت سابقاً بسبب الشّك كما أشرنا، بل هذا أولى وأظهر، وهو المتبادر من الحديث.

وأمّا قوله رحمه الله في جملة ما نقلنا عنه سابقاً[١]: قلت فيه تفصيل، فمرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصّورتين، وأنّ الفرق إنّما يتحقّق بثبوت الاستمرار الى

---

١) في الصفحة ٧٦ من هذا الكتاب، والقول هو قول المحقّق الخوانساري.

غاية وعدمه كما اختاره أوّلاً كما قد يتوهّم، بل التفصيل في الصورة الأُولى[١]، والفرق بين الشّك في كون الشّيء فرداً من أفراد المزيل، مع العلم بكونه ماهيّة واحدة، والشّك في تعدّد ماهيّة المزيل، ولم يتعرّض لبيان عدم الفرق، وسنبيّنه.

وأمّا ما ذكره المحقّق السبزواري ﷺ من الفرق بين الأقسام المذكورة في كلامه، وهو أيضاً لا يرجع الى محصّل، فلتذكر [فلنذكر] أوّلاً أمثلة للصّور المذكورة، ثمّ نتعرّض لإبطال الفرق.

فمثال **الأوّل**: استمرار علاقة الزّوجيّة مع الشّك في ثبوت موت الزّوج، واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشّك في الغَسل.

ومثال **الثاني**: استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشّك في كون المَذيّ حدثاً إذا حصل المَذيّ، من جهة تعارض الأدلّة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء، مع غسله بماء السّيل المشكوك في كونه ماء.

ومثال **الثالث**: كلّ شيء مجهول الحال، الذي فيه حلال وحرام، فهو حلال حتّى تعرف أنّه حرام. فإنّ الحلال والحرام ماهيّتان معلومتان وأفرادهما الواقعيّة أيضاً معلومة متعيّنة في متن الواقع، بحيث لو علم أنّه مغصوب يقال: إنّه حرام، ولو علم أنّه من المباحات الأصليّة المحازة من دون تعدّد يقال: إنّه حلال، لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيّين اللّذين أوجبا تعذّر المعرفة، لا يعلم أنّ هذا الشّخص الموجود المجهول الحال، فرد من أيّ الصّنفين ومتّصف بأيّهما[٢].

---

١) وهي الشّك في أنّ كون الشيء مزيلاً.

٢) والمثال الذي قد ذكره المصنّف لا يعرف أنّ المستصحب أي شيء، نعم يعرف منه أنّ فرد الحلال والحرام قد يختلطا ويشتبها، وحينئذٍ يتعذر المعرفة بحالهما، وقد مثّل ←

ومثال الرّابع: الشّك في كون استحالة الكلب بالملح إذا وقع في المملحة، مطهّراً.

وأقول: إنَّ دلالة الخبر على الأقسام الأربعة واضحة، ولا اختصاص له بالصّورة الأولى، فإنّ كلّ ذلك من موارد نقض اليقين بالشّك.

قوله: بل إنَّما حصل النّقض باليقين بوجود ما يشكّ ... الخ.

فيه: أنَّ المتبادر من الخبر، أنَّ موضع الشّك واليقين وموردهما شيء واحد، فاليقين بوجود المذيّ مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة، بل هما أمران متغايران، فالشّك واليقين كلاهما لابدّ أنْ يلاحظ بالنّسبة الى الطهارة، فمراد من لا يفرّق بين الصّور أنّ وجود المذيّ بعنوان اليقين، لمّا كان يستتبع الشّك بزوال الطهارة التي كانت يقينيّة، فقد صدق تواردهما على موضوع واحد، وهكذا غيره من الأمثلة.

قوله: فإنّ الشّك في تلك الصّور كان حاصلاً من قبل ... الخ.

فيه: أنّ ما كان حاصلاً من قبل هو الشّك في كون نوع هذا الشّيء دافعاً لنوع ذلك الحكم.

وأمّا الشّك في رفع الحكم الخاصّ، فإنّما حصل بشخص الشّك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشّيء الخاصّ، فإنَّ حصول ما هو مشكوك في كونه من الرّافعات، مستلزم للشّك في رفع هذا الحكم الخاصّ بحصوله الخاصّ بعد الحكم الخاصّ، وهذا

← صاحب «الفصول» بما لو شك المتطهر في كون الخارج منه بولاً أو دماً مع عدم إمكان التّميز بالمشاهدة، وكالتّيمم بما يشك في كونه أرضاً أو معدناً مع عدم إمكان التّميّز، كما ذكر في «الفصول» ص ٣٧٢ و هو الأنسب في المقام، هذا ولم أذكر عبارة مع إمكان المشاهدة أيضاً التي هي لصاحب «الفصول» حتى ينطبق الكلام على ظاهر عبارة المحقق السّبزواري.

الشّك لم يكن من قبل، فصدق أنّ اليقين انتقض بالشّك لا باليقين وهذا ظاهر.

وممّا ذكرنا[١]، ظهر أنّ العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها هو الشّك المسبّب عن هذا اليقين لا نفس اليقين، وصحيحة [وصحيحته] الأخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من «التهذيب» وهي طويلة وفيها مواضع من الدّلالة ممّا يقرب من صحيحته المتقدّمة وصحيحته الأخرى أيضاً، وهي مذكورة في باب السّهو في الثلاث والأربع من «الكافي»[٢] عن أحدهما عليهما السلام قال: «**وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعة أُخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشّك ولا يدخل الشّك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشّك باليقين ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشّك في حال من الحالات**»[٣].

وما رواه الشيخ[٤] عن الصفّار عن عليّ بن محمد القاساني قال: كتبت إليه عليه السلام وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «**اليقين لا يدخل فيه الشّك، صُم للرؤية وأفطر للرؤية**».

---

١) من مراد المحقّق السّبزواري من العلّة التّامة في غير الصّورة الأُولى هو مجموع الشّك واليقين، ومراده من الجزء الأخير هو اليقين بوجود ما يشك، والمصنّف يقول: إنّ العلّة التامّة الخبر الأخير هو الشّك في المسبّب عن اليقين لا نفس اليقين.

٢) ٣/٣٥٢ ح ٣.

٣) وفي «الاستبصار» ج ١ في أبواب السّهو ٢١٦ ح ١٤١٧، و«التهذيب» باب ١٠ في أحكام السهو في الصلاة وما يجب إعادة الصلاة ح ٤١، «جامع أحاديث الشيعة» ٥/٦٦ في الخلل باب ٢٤ ح ٤.

٤) في «التهذيب» ٤/٢١٤ ح ٢٨، «الوسائل» ١٠/٢٥٦ باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١٣.

ومارواه العلّامة المجلسيّ رحمه الله في «البحار»[١] في باب من نسي أو شكّ في شيء من أفعال الوضوء عن «الخصال»[٢] عن أبيه عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن عيسى اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنن عليه السلام: «**من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه فإنّ الشّك لا ينقض اليقين**».

وفي أواخر «الخصال»[٣] في حديث الأربعمائة عن الباقر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال: «**من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه فإنّ الشّك لا ينقض اليقين**».

وعن «البحار»[٤] أيضاً أنّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال: «**من كان على يقين فأصابه الشّك فليمضِ على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشّك**».

ثمّ قال: أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإنْ لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، واعتمد عليه الكليني وذكر أكثر أجزائه متفرّقة في أبواب «الكافي»، وكذا غيره من أكابر المحدّثين. انتهى.

ولا يخفى أنَّ ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الأخبار الصحيحة، ودليل العقل يجعلها أقوى من الصّحيح ـ باصطلاح المتأخّرين ـ بكثير.

---

١) ٣٥٩/٧٧ ح ٢.

٢ ـ ٣) ص ٦١٩

٤) ٢٧٢/٢ ح ٢، و«الإرشاد» ص ١٥٩ للشيخ المفيد.

الثالث

الرّوايات الكثيرة الدالّة عليها باجتماعها، فإنّها وإنْ كانت واردة في موارد خاصّة، لكنّ استقراءها والتأمّل فيها يورث الظنّ القويّ بأنّ العلّة في تلك الأحكام هو الاعتماد على اليقين السّابق، وهذا ليس من القياس في شيء، بل في كلّ من الرّوايات إشعار بالعليّة لو لم نقل باستقلاله في الدلالة، فلا أقلّ من أنّه يفيد ظنّاً ضعيفاً بها، فإذا اجتمعت[١] الظّنون الضّعيفة فيقوى في غاية القوّة، ويصدق عليه أنّه ظنّ حصل من كلام الشّارع لا من الترديد أو الدّوران ونحوهما، وإنْ شئت جعلته من عموم ظنّ المجتهد الذي أثبتنا حجّيته.

والفرق بينه وبين الدّليل الأوّل أنّ المعتمد في الأوّل الظنّ الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السّابق، وفيما نحن فيه الظنّ الحاصل من تلك الأخبار، بأنّ العمل على مقتضى اليقين السّابق لازم وإنْ لم يكن مظنوناً في نفسه، وبينهما فرق بيّن.

فمن الرّوايات قول الصادق عليه الصلاة والسلام في موثّقة عمّار[٢]: «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**». وقوله عليه السلام أيضاً[٣] بطرق متعدّدة: «**كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**».

ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر إذا جعلنا المراد أنّ كلّ شيء أو كلّ ماء يحكم بطهارته حتّى يحصل العلم بإصابة ما يعلم أنّه نجس إيّاه، مثل الشّك في

---

١) في نسخة الأصل (اجتمع).

٢) وكذا ذكره المصنّف في «جامع الشّتات» ٢ /٤٧

٣) «الوسائل» ١ /١٣٣ ح ٣٢٣ وفيه: إلا ما علمت، وفي «الوسائل» أيضاً و٢٧ /١٧٤.

إصابة البول للثوب أو الماء.

وهناك معنيان آخران يمكن[(١)] حمل الرّوايتين عليهما، نظير قوله عليه السلام: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**». كما تقدّم الكلام فيه[(٢)].

فنقول على حملها على الشّبهة في الموضوع: إنّ الأشياء أو المياه بعضها متّصف في الخارج بالنجاسة الواقعيّة التي يعلم أنّ ملاقيها نجس، وبعضها غير متّصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الأفراد أنّه من أيّهما. فنقول: إنّ الشّيء المجهول الحال أو الماء المجهول الحال يحكم بأنّه طاهر واقعاً من حيث إنّه مجهول الحال[(٣)]، وظاهراً من حيث هو هذا الفرد حتّى يحصل العلم بأنّه هو الفرد النجس.

وعلى حملهما على الشّبهة في الحكم الشرعي، فنقول: إنّ هذا الشّيء المشتبه الحكم في أنّه نجس أم لا، مثل العصير العنبيّ بعد الغليان أو الجسم الملاقي له، هل حكمه الشّرعيّ بالخصوص الطهارة أو النجاسة، فهو طاهر حتّى تعلم أنّه قذر.

ومن هذا الباب ما استدلّ بعضهم[(٤)] على عدم تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله عليه السلام: «**كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**». وهذا المعنى أبعد المعاني الثلاثة من اللّفظ.

---

١) فإنّ الرواية يمكن ان تنطبق على الاستصحاب، والبعض قد يجعلها منطبقة على الشّبهة الموضوعية و على الشبهة الحكمية إلّا أنّ الأظهر حملها على الاستصحاب.

٢) في أوائل القانون السّابق.

٣) وهذا الكلام شبيه لكلام السيد في شرحه «للوافيه» حيث قال فيه: إنّ الطهارة او الإباحة حكم واقعي للشيء من حيث إنّه غير معلوم الحكم، وحكم ظاهري له من حيث إنّه شيء خاص ككونه هذا النوع من النبات او الحيوان، ولعل حكمه الواقعي من حيث الخصوصية مخالف لحكمه الظّاهري.

٤) كابن أبي عقيل كما نقل عنه في «المختلف» ص ١٧٧.

وتوضيح المقام: أنّ قوله عليه السلام: «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**». يحتمل معاني ثلاثة:

الأوّل: كلّ جزئيّ حقيقيّ من الأشياء علم طهارته سابقاً واقعاً أو شرعاً، فهو محكوم بطهارته حتّى تعلم أنّه صار قذراً بملاقاة ما ينجّسه شرعاً، كما إذا شكّ عند ترشّش البول في إصابته الثوب(١).

والثاني: كلّ جزئيّ حقيقيّ لم يعلم أنّه هل هو من الأشياء التي اتّصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة أم من الأشياء الباقية على طهارتها، فيحكم بكونه من الأشياء الباقية على الطهارة حتّى يعلم أنّه من الأشياء التي اتّصف بالنجاسة، كما لو اشتبه الثّوب المتنجّس بالثّوب الطّاهر.

وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئيّ الطاهر المعيّن بنجس العين، كالعذرة المتردّدة بين عذرة الإنسان وعذرة البقر(٢).

والثالث: كلّ مجهول الحكم بكلّيته، وبشخصه جميعاً، المحتمل لأنْ يكون حكمه حكم الأعيان النّجسة بالذّات بكليّها كالكلب والعذرة، أو حكم الأعيان الطّاهرة بالذّات بكليّها، كالغنم والظبي، وذلك مثل إبن آوى، فهو طاهر حتّى تعلم أنّه نجس.

وكذلك المعاني الثلاثة في قوله عليهم السلام: «**كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»(٣).

والفرق بين المعنى الثالث والمعنيينَ الأوّلَين لزوم اعتبار المفهوم الكلّي في ذلك

---

١) فالشبهة في الحدوث.

٢) الشبهة في الحادث.

٣) فالشبهة في الحكم وفي الحادث أيضاً.

الشّيء هنا، إذ الجهالة لم تتعلّق بحكم الجزئيّ من حيث إنّه جزئي، بل من حيث إنّه كلّيّ أو فرد لكلّيّ، نظير قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**». بخلاف الأوّلين.

وكذلك يعتبر هنا العلم بالنّجاسة من حيث الثّبوت من الدليل الشرعيّ على الوجه الكلّي، خلاف السّابقين، فإنّ العلم إنّما يحصل من الأمور الخارجيّة كالبيّنة والقرائن، فهذا من جملة الشّبهة في الحكم، والسّابقان من جملة الشّبهة في الموضوع.

إذا عرفت هذا، وظهر لك الفرق بين المعاني، عرفت أنّ المعاني متغايرة متباينة لا يجوز إرادتها جميعاً في إطلاق واحد، كما حقّقناه في أوائل الكتاب.

والقول بأنّ كلّ شيء عامّ قابل لإرادة الكلّي والجزئيّ، وكذلك العلم يشمل العلم بالكلّي والجزئي، فيصحّ إرادة معنى عامّ يندرج الكلّ فيه، لا يصلح مع تفاوت إضافة الطهارة والقذارة الى الأشياء، وكذلك سبب العلم.

ولا ريب أنّ كلام المعصوم عليه السلام منزّل على موارد حاجات المكلّفين(١).

وقد تختلف(٢) موارد الحاجات، فقد يمكن أنْ يراد بسبب موضع الحاجة أنّ كلّ شيء طاهر، طاهرٌ باليقين السّابق حتّى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة، أو أنّ كلّ شيء مشتبه بين أمور طاهرة ونجسة فيحكم بأنّه من الأشياء الطاهرة حتّى تعلم من الخارج أنّه من الأشياء النجسة، أو أنَّ كلّ شيء يحتمل أنْ يكون حكمه

---

١) فقد نزل بحسب موارد الحاجات للمكلّفين، وليس مورد الحاجة إلّا أحد هذه الموارد فلا يمكن حمل الخبر على تمام المورد.

٢) في نسخة الأصل (يختلف).

الشّرعيّ الطهارة أو النجاسة فيحكم أنّه طاهر حتّى يعلم من جانب الشّرع أنّ حكمه النجاسة، مع أنّ المعنى الثالث يساوق أصل البراءة، وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدّليل، بخلاف المعنيين الأوّلين، والرّواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص، وهو يناسب المعنيين الأوّلين، لا المعنى الثالث، لأنّه من المسائل الإجتهاديّة المحتاجة الى البحث والفحص.

وإدخال المعنيين الأوّلين في الثالث بأنْ يقال: كلّ شيء مجهول طهارته ونجاسته، سواء كان كإبن آوى والفأرة، أو كالجسم الطّاهر المشكوك الملاقاة بالنجس، أو كأحد الإناءين المشتبهين، فهو طاهر حتّى يعلم من الشّارع حكمه، فيصير الكلّ من باب الجهل بالحكم الشرعيّ، ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل، في غاية البعد من اللّفظ والمعنى.

والحاصل، أنّ الجهالة بالحكم الشرعيّ إمّا جهالة به من حيث الخصوص، أو جهالة من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كلّ من المشتبهين، أو جهالة محضة مطلقة، وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة، ولابدّ في إرادة كلّ منهما من ذكر لفظ يدلّ عليه، فلابدّ أنْ يحمل اللّفظ على ما هو الظّاهر فيه.

فنقول: ظاهر العموم هو العموم الأفرادي وإرادة الأشخاص لا الأنواع، فليس بظاهر في إرادة الكلّيّ ولا الجزئيّ بملاحظة الكلّيّ، وهو يرجع الى المعنيين الأوّلين، والثاني أظهرهما.

فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح، سيّما مع ملاحظة أنّ المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي، والغالب أنّه يحصل في الموضوع لا الحكم، لأنّ العلم بالحكم الشّرعيّ غالباً إنّما هو من الأدلّة الظنيّة، غاية الأمر كونها واجب العمل،

وهو لا يوجب العلّيّة الحقيقية، ولذلك قال عليه السلام في بيان الحكم المجهول محضاً: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**». لا حتّى يعلم أنّه حرام، مع أنّ حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**». وكذلك على المعنى الأوّل مع ماورد من الأخبار الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بالشّك، يشبه التأكيد(١)، بخلاف إرادة المعنى الثاني فإنّه تأسيس(٢) كبيان الحلّ في قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**».

وممّا يبعّد إرادة المعنى الأوّل ويقرّب المعنى الثاني، أنّ الظّاهر أنّ لفظ قذر صفة مشبّهة دالّة على الثّبوت، مناسبة الإرادة [لإرادة] ما ثبت قذارته بالذّات أو بسبب الملاقاة، لا فعل ماض مقيّد لتجدّد حصول القذارة، فيفيد أنّ الشّك إنّما هو في أنّ الشّيء هو الطّاهر أو القذر(٣)، لا في أنَّ الشّيء حصل له قذارة أم لا.

وحاصل المقام، أنّ إرادة معنى عامّ يشمل المعاني الثلاثة، لا يمكن إلّا مع التجوّز والتكلّف الذي لا يناسب الاستدراك.

والحمل على المعنى الثالث دون الأوّلَين بعيد لفظاً ومعنى(٤)، وكذلك إرادة

---

١) وقد تعرّض في «الفصول» ص ٣٧٣ مافيه فائدة في التّأكيد والتّأسيس.

٢) أي لو حمل الخبر لكان من قبيل التأكيد بخلاف لو حمناه على الشّبهة الموضوعية فيكون تأسيساً لبيان قاعدة الطهارة كتأسيس كل شيء... الخ في الشبهة الموضوعية لبيان قاعدة الحل، هذا كما في حاشية ميرزا محمد علي چهاردهي.

٣) والفرق بين الصّورتين انّ موضوع الاستصحاب كان معلوم الطهارة سابقاً، فلابد وان يحصل العلم، وأمّا في شبهة الموضوع فلم يكن الموضوع الخاص فيه بعينه معلوم الطهارة قبل زمان الشّك.

٤) إنّ البعد بحسب اللفظ لظاهر العموم في إرادة الأشخاص لا الأنواع، ولظاهر العلم كما كنت قد عرفت، وأمّا بحسب المعنى فالأمر واضح.

المعنى الأوّل دون الثاني، وفهم هذا المرام يحتاج الى تأمّل تامّ.

ثمّ نرجع الى ما كنّا فيه ونقول: إنّ انطباق الرّواية بالمعنى الأوّل على الاستصحاب ظاهر، وكذلك على المعنييَن الأخيرَين، ولكنّهما يرجعان الى استصحاب حال العقل، وهو البراءة الأصليّة.

وأمّا المعنى الأوّل فيمكن حمله عليه، وعلى استصحاب حال الشّرع إذا علم طهارته سابقاً شرعاً.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سِنان الدّالّة على طهارة الثّوب الذي أعاره الذمّي، وعدم وجوب غسله لأنّه أعاره طاهراً ولم يستيقن بنجاسته، وقد مرّت الصحيحة الأخرى في شبهة الموضوع وما في معناها إلى غير ذلك من الرّوايات.

الرّابع

إنّه ثبت الإجماع على اعتباره في بعض المسائل[١]، كتيقّن الطهارة والشّك في الحدث وعكسه، وتيقّن طهارة الثوب والجسد والشّك في نجاستهما، وبناء الشّاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها، والحكم ببقاء علاقة الزّوجيّة في المفقود، وكذا الحال [المآل] في عزل نصيبه من الميراث، وغير ذلك ممّا لا يحصى، فيكون حجّة، لأنّ علّة عملهم فيها هو اليقين السّابق فيجب العمل فيما تحقّقت علّته[٢]، أو لأنّه ثبت حجّيته في بعض المسائل، فلاقائل بالفصل.

وأُورد عليه: بأنّ العلّة لعلّها كانت في خصوصها نصّ أو إجماع أو غير ذلك.

---

١) وكذا في «الفوائد» ص ٢٧٥ للبهبهاني.

٢) من باب تنقيح المناط.

فدعوى العليّة ممنوع، وكذا دعوى الإجماع المركّب، إذ هي إنّما تتمّ لو ثبت أنَّ عملهم إنّما كانت من جهة الاستصحاب، والإنصاف أنّ ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظنّ القويّ لو لم نقل بالعلم بأنَّ المناط هو الاستصحاب.

وبالجملة، الأدلّة التي ذكرنا سيّما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشّك والرّيب في حجّية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه.

واحتجّ النافون: بالآيات والأخبار الدالّة على حرمة العمل بالظّن إلّا ما أخرجه الدّليل، ولا دليل على حجّية هذا الظّن، وأنّه لا يجوز إثبات المسائل الأصوليّة بأخبار الآحاد.

وربّما منع بعضهم حصول الظّن منه[١] أيضاً، وقد عرفت الجواب عن أدلّة حرمة العمل بالظنّ في باب خبر الواحد وإثبات حجّية ظنّ المجتهد، مع أنّك عرفت دلالة الأخبار عليه أيضاً، بل الحقّ أنّ حجّية الأخبار[٢] أيضاً لا تثبت إلّا بإثبات حجّية ظنّ المجتهد كما بيّناه ثمّة.

وأمّا أنّ المسألة الأُصوليّة لا تثبت بالظنّ، فقد عرفت أنّ التّحقيق خلافه ثمّة أيضاً.

---

١) من الاستصحاب، واعلم أنّ المعروف من المحقّقين النّافين أنّهم يمنعون حصول الظنّ وإلّا فكل ظن المجتهد يكون حجّة، مسلّم عندهم من جهة الدّليل الذي ذكروا: وهو أنّ باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظّن فيكون حجّة ولا ترجيح لظنٍ على ظنٍ، غير أنّ الظنّ الذي يحصل من القياس والاستحسان والرّمل وأمثالهما ليس بحجة عندهم وفاقاً للوفاق، ولأنّه كان منهياً عنه في زمان الأئمّة عليهم السلام والصدّر الأوّل، فكذا بعده، وقد استوفى ذكر ذلك الوحيد البهبهاني في «فوائده» ص ٢٧٦، وفي هذا الكلام كلام.

٢) التي تدل على حرمة العمل بالظنّ.

وأمّا إنكار حصول الظّن منه، فمع أنّه مكابرة لايليق بالجواب، مدفوع بعدم الاحتياج إليه، نظراً الى الأخبار أيضاً.

حجّة القول بالحجّية، في نفس الحكم الشرعيّ دون الأمور الخارجيّة: فهو دليل النافين من منع حجّية مطلق الظّن أو نفي الظّن ومنع دلالة الأخبار، فإنّه لايظهر شمولها للأمور الخارجيّة مثل رطوبة الثّوب ونحوها، إذ يبعد أنْ يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعيّاً، وإنْ كان يمكن أنْ يصير منشأً للحكم الشّرعيّ بالعرض، ومع عدم الظّهور لايمكن الاحتجاج بها.

هكذا قرّر المنع المحقّق الخوانساري ﷺ في «حاشية شرح الدّروس» قال: وهذا ما يقال أنّ الاستصحاب في الأمور الخارجيّة لا عبرة به.

أقول: وفيه: أنّ اليقين والشّك عامّان سيّما في رواية «الخصال». وبعد كون المراد بيان حكم الأمور الخارجيّة سيّما إذا كان مستلزماً للأحكام الشرعيّة ممنوع، مع أنّ عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما يرجع في الطهارة عن الحَدَث والخبث الى إبقاء الطهارة بالمعنييَن[١]، فيرجع الى عدم النجاسة، وعدم وصول النّجس وعدم حصول ما يوجب الحدث أيضاً كالنّوم وغيره كما لا يخفى على من تأمّل في الرّوايات، مثل ما في صحيحة زرارة[٢]: قلت: **«إنْ رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيتَه، وإنْ لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لاتدري لعلّه**

---

١) اي الطهارة من الحدث والخبث.

٢) «الوسائل» ٣/٤٨٣ باب ٤٤ أبواب النجاسات ح ١، وقد رواها الشيخ الصدوق في «العِلل» ٣٦١ باب ٨٠ «جامع أحاديث الشيعة» ٢/١٦٥ باب ٢٣ من أبواب النجاسات ح ٦.

شيء أُوْقع عليك، فليس ينبغي أنْ تنقص [ينقض] اليقين بالشّك». الحديث.

بل قال المحدّث البارع الحرّ العاملي في كتاب «الفصول المهمّة في أصول الأئمة عليهم السلام»[١]. بعدما ذكر فرقة من الأخبار التي ذكرنا: أقول: هذه الأحاديث لاتدلّ على حجّية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعيّ، وإنّما تدلّ عليه في موضوعاته ومتعلّقاته، كتجدّد حدث بعد الطهارة أو طهارة بعد الحدث أو طلوع الصبح أو طلوع الشمس أو غروبها أو تجدّد ملك أو نكاح أو زوالهما أو نحو ذلك كما هو ظاهر من أحاديث المسألتين، وقد حقّقناه في «الفوائد الطوسيّة»[٢].

أقول: ويظهر ممّا ذكرنا حجّة القول بالعكس وجوابه أيضاً.

وحجّة القول بنفي الحجّية في الحكم الشرعيّ: إذا ثبت من الإجماع أنَّ ثبوت الحكم في الآنْ المتأخّر يحتاج الى دليل ولو كان الإجماع ثابتاً في الآنْ المتأخّر أيضاً لما حصل هنا خلاف، فالخلاف في مسألة المتيمّم الذي أصاب الماء في أثناء الصلاة مثلاً كاشف عن أنَّ الإجماع لم ينعقد إلّا على وجوب المضيّ في الحال الأوّل، وهو ما قبل رؤية الماء وإلّا لكان المخالف خارقاً للإجماع، وإذا لم يثبت الإجماع، والمفروض عدم دليل آخر على الانسحاب، فلايثبت الحكم السّابق في الآن المتأخّر.

وفيه: أنَّ هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الإجماع أيضاً، إذ لو كان النصّ الدالّ على ثبوت الحكم في الآن الأوّل شاملاً للآن المتأخّر بعمومه، فهذا استدلال بالعموم لابالاستصحاب، وإنْ لم يكن فيه شمول له، فلادليل على ثبوت

---

١) ١/ ٦٢٨.

٢) ص ١٩٦ فائدة (٤٩).

الحكم في الآن المتأخّر. وهذا الدليل إنّما يناسب القول بنفي حجّية الاستصحاب مطلقاً لا التفصيل.

والحلّ: أنّا لانقول في صورة استصحاب حال الإجماع، أنّ الإجماع موجود في الآن المتأخّر، ولا نقول أيضاً: لابدّ أنْ تكون[١] المسألة في الآن المتأخّر أيضاً إجماعيّة، بل نقول: إنّ الإجماع أيضاً كالنصّ كاشف من حكمة واقعيّة أوجبت صدور الحكم عن الشّارع بثبوت الحكم، ولم يقيّد ثبوت الحكم بالآن الأوّل، بأنْ يكون الإجماع بشرط الآن الأوّل وعدم انضمام الآن الآخر إليه، وكذلك النصّ، بل إنّما ثبت مطلق الحكم في الآن الأوّل، وهو لا يفيد اختصاصه به.

ثمّ لانقول: بأنّ علّة حصوله في الأوان المتأخّرة هو حصوله في الآن الأوّل، لعدم الدّليل على ذلك، بل نقول: أنّ الظّن الحاصل ببقاء ما ثبت في الآن الأوّل نظراً الى ملاحظة أغلب الموارد، فيتبع ذلك الظّن ثمّ يكشف ذلك عن كون مراد الشّارع في إثبات الحكم هو إثباته مستمرّاً كما أشرنا سابقاً، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالإجماع وغيره.

وحجّة التفصيل في الحكم الوضعيّ أو غير الوضعيّ مع ظهور وهنه بحيث لايحتاج الى البيان: قد ظهر مع جوابه ممّا مر.

وحجّة القول بحجّيته إذا كان استمرار الحكم ثابتاً من الشّرع الى غاية معيّنة دون غيره: فقد عرفت ممّا نقلناه عن «شرح الدروس».

وحاصله، أنّ الدّليل على الحجّية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معيّنة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها، أمران:

---

١) في نسخة الاصل (يكون).

أحدهما: الأخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشّك.

والثاني: أنّه لا يحصل الظّن بالامتثال إلّا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية، وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الأحكام الوضعيّة، فلأنّ عدم اعتقاد إباحته يوجب عدم امتثال أمر الله تعالى، فإنَّ الاعتقاد بما سَنَّنَهُ واجب، واجباً كان أو مباحاً أو غيرهما.

ولعلّ نظره[1] الى أنّ اشتغال الذمّة مستصحب، وشغل الذمّة اليقينيّ مستدع

---

١) وهو حاصل كلام المحقّق الخوانساري، قال السيد علي القزويني في حاشيته: لا بمعنى إثبات الاستصحاب مطلقاً باستصحاب اشتغال الذمّة ليتوجّه إليه الدّور، بل بمعنى إثبات وجوب الحكم ببقاء التكليف عند الشك في دخول الغاية الذي هو معنى الاستصحاب بأصل الاشتغال، نظراً الى أنّه لو لم يمتثل التكليف المشكوك في ذلك الوقت لم يحصل الظّن بامتثال التكليف اليقيني من أوّل الأمر، فلم يحصل امتثاله، وحيث إنّ الشغل اليقيني يستدعي اليقين بالبرأة الذي يقوم مقامه الظّن بها، وهوموقوف على امتثال ذلك التكليف عند الشك في دخول الغاية فواجب امتثاله، وهذا فرع على الحكم ببقائه في ذلك الوقت وهو معنى الاستصحاب، ولا يذهب عليك انّ هذا التّقرير لا يتمّ في غير مثل وجوب الصوم الذي دلّ الدليل على استمراره الى دخول الليل الذي هو الغاية المعينة فيه إلّا بتكلّف وهو الذي أشار إليه أخيراً بقوله: فالمكلّف به أمران... الخ.

ومحصّله، أن كل حكم دلّ الدليل المثبت على استمراره الى غاية معينة ولو كان نحو الطهارة المستمرّة الى غاية حصول النّوم أو البول أو غيره من الأحداث، فقد اقتضى دليله بالالتزام ووجوب إجرائه الى دخول تلك الغاية، والإجراء المذكور من قبيل المكلّف به الذي وجوبه شغل يقيني به وينحلّ الى أصل الإجراء، واستمراره الى الغاية على معنى اجرائه في وقت دخول الغاية، فعند الشك في دخولها يجب اجرائه أيضاً تحصيلاً لليقين بالبرأة عنه، ونتيجة ذلك وجوب الحكم ببقاء الحكم المذكور في ذلك

←

لحصول البراءة اليقينيّة بالإجماع كما إدّعاه بعضهم. ورفع الاشتغال لا يحصل إلّا بالاستصحاب الى الغاية اليقينيّة فالمكلّف به أمران: نفس الحكم، وإجراؤه الى غاية، ولا يحصل الامتثال إلّا بإتيانهما معاً.

فلا يرد عليه ما قيل: إنّ هذا الدليل جار فيما إذا ثبت تحقّق حكم في الواقع مع الشّك في تحقّقه بعد انقضاء زمان لابدّ للتحقّق منه. وهذا هو الذي أجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب أنَّ الدّليل للحكم يحتمل أنْ يراد منه وجود الحكم في الزّمان الذي يشكّ في وجود الحكم فيه، وأنْ يراد منه عدم وجوده فيه، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلّا في الامتثال في زمان الشّك أيضاً، فإنَّ الإتيان الى الغاية جزء المأمور به مثلاً فيما فرضه، بخلاف فرض استصحاب القوم، ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمّة إلّا بالحكم في الجملة، ولا ما قيل: إنّ تحصيل القطع أو الظّن بالامتثال إنّما يلزم مع القطع أو الظّن بثبوت التكليف، وفي زمان الشّك ليس شيء منهما حاصلاً، لأنّا نقول: لا حاجة الى دليل آخر يدلّ على ثبوت التكليف في آن الشّك، بل التكليف الأوّل لمّا كان مركّباً لا يحصل الامتثال به إلّا بإتيان جميع أجزائه، سواء بقي اليقين بالتكليف أو الظّن أو الشّك.

والحاصل(١)، أنّ الاستصحاب وإنْ أمكن فرض تحقّقه فيما نحن فيه، لكنّه لا حاجة الى تحقّقه ولا التمسّك به، وذلك نظير أصل البراءة، فكما انّه بالذّات

← الوقت المشكوك في بقائه فيه وهو الاستصحاب وقد ثبت بأصل الاشتغال ولولا هذا التوجيه لم يستقم التعبير عن الحكم بالمكلّف به، وجعله أمرين نفس الحكم واجرائه الى غاية، ولا ريب أنّ إجراء الحكم غير نفس الحكم والأوّل من فعل المكلّف بخلاف نفس الحكم فتدبر.

١) اي ما ذكره المحقق الخوانساري من كفاية الظنّ في مقام الامتثال.

يقتضي رفع التكليف حتّى يثبت التكليف، سواء اعتبر استصحابه أم لا، فشغل الذمّة أيضاً يقتضي إبراءه، سواء اعتبر استصحابه أم لا، وإنّما اكتفى بحصول ظنّ الامتثال مع أنّ المعتبر في رفع شغل الذمّة اليقينيّ هو اليقين بالرّفع، تنبيهاً على كفاية الظّن الإجتهاديّ الذي هو بمنزلة اليقين، فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظنّ معتبر فيكفي في الامتثال.

وهذا كلام[١] سارٍ في مطلق التكليف الثابت، ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه.

قال في «شرح الدروس» بعد كلام في هذا المقام: والحاصل، أنّه إذا أورد نصّ أو إجماع على شيء معيّن مثلاً معلوم عندنا، أو ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظّن بوجود ذلك الشّيء المعلوم حتّى يتحقّق الامتثال، ولا يكفي الشّك في وجوده، وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى أنْ يحصل العلم أو الظّن بوجود تلك الغاية المعلومة، فلا يكفي الشّك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معيّن في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور، ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيئ من العلم بذلك الشّيء مثلاً، أو على ثبوت حكم الى غاية معيّنة في الواقع مردّدة عندنا بين أشياء، ونعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً، يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردّد فيها في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم، وسواء

---

١) اي نظر المحقّق الخوانساري.

في ذلك كون ذلك الواجب شيئاً معيّناً في الواقع مجهولاً عندنا، أو أشياء كذلك، أو غاية معيّنة في الواقع مجهولة عندنا، أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقّق[١] قدر مشترك بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكليّة.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل ورد نصّ مثلاً على أنَّ الواجب الشّيء، الفلاني، ونصّ آخر أنَّ ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأُمّة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنصّ أو الإجماع في الصّورتين أنّ ترك ذينك الشّيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظّاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكليّة، وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية.

أقول: وقد أشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور الى هذا الكلام في المبحث السّابق، وأوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في «شرح الدروس» ما يدفعه تقييده هنا بقوله: ونعلم أنَّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشّيء، فلاحظ وتأمّل.

---

١) قال الملا محمد تقي الهروي في حاشيته: الغالب بعد كلمة سواء لفظ الماضي نحو سواء كان كذا أم كذا، إلّا أن لفظ تحقّق هنا ليس ماضياً، بل هو بضم القاف مصدر بقرينة عطف تباينها عليه، وبقرينة قوله السّابق: وسواء في ذلك كون ذلك الواجب... الخ. يعني تحقّق قدر مشترك بين تلك الأشياء أي اشتراكها في نوع أو جنس قريب، وتبيانها اي عدم اشتراكها في ذلك سيّان، فالأوّل: كما إذا وجب شيء معيّن في الواقع مردّد عنده بين الصلاة والبيع والطلاق، وكما إذا قال: إفعل هذا إلى أن يجيء شعبان، ولم يعلم أنّ المراد شهر شعبان أو شخص إسمه شعبان.

هذا، ولكنّ التّمييز(١) بين الموارد ومعرفة مايجري فيه هـذا الاسـتصحاب، أعني لزوم العمل على استمرار الاشـتغال حـتّى يـحصل اليـقين بـالبراءة، وأنّ المكلّف به في المردّد بين أمور، هل هو أحدها المعيّن عند الله المبهم عـندنا أو المكلّف به أنْ لا يترك جميع المحتملات، فيكفي الإتـيان بـالبعض، أمـر مـبهم مشكل.

والحقّ، أنَّ إثبات الأوّل في غاية الصّعوبة ونهاية النّدرة إنْ لم نقل بأنّـه غـير متحقّق. وكذلك الكلام في الأمر المستمرّ الى غاية معيّنة عند الله تـعالى، مـبهمة عندنا.

وقد ذكرنا بعض الأمثلة فـي المـبحث السّـابق(٢)، ونـقول هـنا أيـضاً: لو استدلّ القائل بوجوب ثلاثة أحجار في الاستنجاء بأنّ حكـم النـجاسة مسـتمرّ الى حصول المطهّر الشرعيّ بالإجماع، ولم يتحقّق المطهّر إلّا بـالثلاثة، فـيقال له: لا.

ثمّ الإجماع على أنّ النجاسة ثابتة الى أنْ يحصل المطهّر الشرعيّ، بـل إنّـما نسلّمه على أنّ الصلاة لا تصحّ بعد التغوّط إلّا مع حصول أحد من أشياء ثلاثة: إمّا الغَسل بالماء، أو التمسّح بثلاثة أجسام طاهرة، أو التمسّح بطاهر.

فلو قال: الإجماع ثبت على وجوب شيء وهو أحدها المعيّن عند الله تعالى المبهم عندنا.

فيقال: الإجماع على ذلك ممنوع، بل إنّما يسلّم الإجماع على أنّ ترك مجموع

---

١) وهذا الكلام هو أيضاً في ردّه على المحقق الخوانساري.

٢) في صحة تعيين موارد قاعدة الاشتغال.

الثلاثة موجب للعقاب. وهكذا في كلّ ما يرد عليك، فعليك بالاجتهاد في كلّ مورد خاصّ والعمل على مقتضاه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا عن المحقّق الخوانساري، هو ظاهر ما اختاره المحقّق[١] في آخر كلامه بعدما اختار أوّلاً حجّية الاستصحاب مطلقاً، واستحسنه صاحب «المعالم» رحمه الله[٢] إلّا أنّه قال: هذا رجوع عن القول بالاستصحاب.

فإنْ أراد الرّجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن، وإنْ أراد أنّه رجوع منه مطلقاً، كما هو ظاهر كلامه، فهو غير صحيح، لما ظهر لك أنّه أيضاً إنسحاب الحكم في زمان الشّك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب.

وأمّا حجّة القول الأخير وجوابه: يظهر ممّا ذكرنا مفصّلاً، فلانعيد.

وينبغي هاهنا التّنبيه على أمور:

الأول

إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع[٣]، وحكمه في مقدار قابليّة الامتداد، وملاحظة الغلبة فيه، فلابدّ من التأمّل في أنّه كلّيّ أو جزئيّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلاً مفهوماً كلّيّاً مردّداً بين أمور، وقد يكون جزئيّاً حقيقيّاً معيّناً،

---

١) في «معارج الأصول» ص ٢٠٦.

٢) ص ٥٢٤

٣) لو أردنا استصحاب الموضوع فلا بد لنا من ملاحظة مقدار بقائه، ففي زمان الاستصحاب إن أمكن له البقاء فيستصحب وإلّا فلا، وكذلك في استصحاب حكم الموضوع لو أردنا استصحابه، إلّا أنّ هذا لا يناسب القول بحجّية الاستصحاب مطلقاً حتى في الشّك في المقتضى، نعم يناسب القول بالشّك في الرّافع.

وبذلك[١] يتفاوت الحال، إذ قد تختلف[٢] أفراد الكلّيّ في قابليّة الامتداد ومقداره،فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى أقلّها استعداداً للامتداد.

وهاهنا لطيفة يعجبني أنْ أذكرها من باب التّفريع على هذا الأصل ممّا ألهمني الله تعالى به ببركة دين الإسلام والصّادعين به عليهم الصلاة والسلام. وهو أنّ بعض السّادة[٣] الفضلاء الأزكياء من أصحابنا[٤] ، ذاكرني حكاية ما جرى بينه وبين أحد من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من أنّه تمسّك بأنّ المسلمين قائلون بنبوّة نبيّناعليه‌السلام فنحن وهم متّفقون على حقيّته ونبوّته في أوّل الأمر، فعلى المسلمين أنْ يثبتوا بطلان دينه.

ثمّ ذكر أنّه أجابه بما هو المشهور: من أنّا لا نمنع نبوّة نبيّ لا يقول بنبوّة محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، فموسى أو عيسى عليهما‌السلام الذي يقول بنبوّته اليهود أو النصارى، نحن لا نعتقده، بل نعتقد بموسى أو عيسى عليهما‌السلام الذي أخبر عن نبوّة محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وصدّقه[٥] ، وهذا مضمون ماذكره الرضا عليه الصلاة والسلام في جواب الجاثليق[٦] ، فإنّه قال لهعليه‌السلام: ما تقول في نبوّة عيسى وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا صلوات الله وسلامه عليه: «**أنا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه و** [ما]

---

١) فلكونه كلّياً مردّداً.

٢) في نسخة الأصل (يختلف).

٣) في نسخة الأصل (سادة).

٤) وهو السيد حسين القزويني كما نقل في بعض الحواشي.

٥) بأن نقول بنبّوة موسى الذي أقرّ بنبوّة محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، ونبوّة عيسى الذي بشّر بنبوّة محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ولا نقول بنبوّة كل موسى، وكل عيسى لم يقرّا بنبوّة النبي الخاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

٦) وهو بفتح الثاء المثلّثة: رئيس النصارى في بلاد الاسلام، ولغتهم السّريانية، وجمعه جثالقة وهو عند بعض الطوائف المسيحية الشرقية مقدَّم الأساقفة.

بشّر به أمّته، وما أقرّت به الحواريّون، وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد ﷺ و [بـ]كتابه ولم يبشّر به أمّته»(١).

قال الفاضل: فأجابني بأنّ عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على أحد حاله وشخصه، أو موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب، جاء بدين وأرسله الله نبيّاً، وهذا القدر مسلّم الطّرفين، ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشّخص وإتيانه بدين بين أنْ يقول: بنبوّة محمّد ﷺ أم لا. فنحن نقول: دين هذا الرّجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب، فعليكم بإبطاله. وبذلك أفحم [أقحم] الفاضل المذكور في الجواب.

فتأمّلت هُوَيناً(٢) فقلت في إبطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسّك به في أصول الدّين:(٣) أنّ موضوع الاستصحاب لابدّ أنْ يكون معيّناً حتّى يجري على منواله، ولم يتعيّن هنا إلّا النبوّة في الجملة، وهو كلّيّ قابل للنبوّة الى آخر الأبد، بأنْ يقول الله تعالى: أنت نبيّ وصاحب دِين الى يوم القيامة، وللنبوّة الممتدّة الى زمان محمّد ﷺ، بأنْ يقول له: أنت نبيّ ودينك باق الى زمان محمّد ﷺ، ولأنْ يقول: أنت نبيّ بدون أحد القيدَين، فعلى المخالف أنْ يثبت: إمّا التصريح بالامتداد الى آخر الأبد وأنّى له بإثباته، والمفروض أنّ الكلام ليس فيه أيضاً، وإمّا الإطلاق، فهو أيضاً في معنى القيد(٤)، ولابدّ من إثباته، ومن

---

١) «عيون أخبار الرضا عليه السلام» ٢/١٤١ باب ١٢ ح ١.

٢) تصغير هيّناً، يقال شيء هيّن أي سهل، وهنا بمعنى أنّه تأمل تأمّلاً سهلاً بسيطاً.

٣) إذا المطلوب فيها العِلم وليس الظنّ.

٤) في معنى دوامه واستمراره الى يوم القيامة.

الواضح أنّ مطلق النبوّة غير النبوّة المطلقة[١] ، والذي يمكن استصحابه هو النبوّة المطلقة لا مطلق النبوّة، إذ الكلّيّ لا يمكن استصحابه إلّا بما يمكن من بقاء أقلّ أفراده امتداداً واستعداداً كما ذكرنا[٢] .

ولنأت بمثال لتوضيح المقام، وهو: انّا إذا علمنا أنّ في هذه القرية حيواناً، ولكن لانعلم أيّ نوع من الطّيور أو البهائم أو الحشار[٣] والدّيدان، ثمّ غِبنا عنها مدّة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فترى أنّ الفرس أطول عمراً من الغنم، والعصافير أطول عمراً من الخطاطيف[٤] ، والفئران من الدّيدان، وهكذا، فإذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاصّ إمّا عصفور أو فأرة أو دودة[٥] قزّ، فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظنّ بقاء أطولها أعماراً، فبذلك بطل تمسّك أهل الكتاب، إذ على فرض التسليم والتنزّل والمماشاة معهم، نقول: إنّ القدر الذي ثبت لنا من نبوّتهما هو القدر المشترك بين أحد المقيّدات الثلاثة، فمع إمكان كونها النبوّة الممتدّة الى زمان نبوّة محمّد ﷺ كيف يجري الاستصحاب الى آخر الأبد؟

---

١) اعلم ان المطلق هو المقابل للمقيّد فإذا قيل: موسى نبيّ مطلقاً اي مستمراً، والنبي المطلق هو غير المقيّد.

٢) وقد تعرّض في «الفصول» ص ٣٨٠ الى المذكور ببيان حسن كذلك.

٣) كان الأولى به أن يقول: الحشرات أو الحَشَر، ولا داعي لأن يذكر الدّيدان لأنّها قد تدخل تحت عنوان الحشرات. وحشرة هي الهامّة من هوام الأرض كالخنافس والعقارب والدّابة الصغيرة من دواب الأرض كالفئران والضّباب، و(عند علماء الحيوان): كل كائن يَقْطع في خَلْقه ثلاثةَ أطوار أي يكون (بيضة، فدودة، ففراشة)

٤) جمع الخُطّاف وهو العصفور الأسود أو قل طائر.

٥) في نسخة الأصل (دود).

ثمّ إنّك بعدما بيّنا لك سابقاً[١] ، لا أظنّك رادّاً علينا أمر الاستصحاب في الحكم الشرعيّ بما ذكرنا في هذا المقام، بأنْ نقول: يمكن أنْ يردّ الاستصحاب فيها بمثل ذلك، ويقال: إنّ الأحكام الواردة في الشّرع إنّما يسلّم جريان الاستصحاب فيها إنْ ثبت كونها مطلقات ولم تكن مقيّدة الى وقت خاصّ واختفى علينا، أو ممتدّة الى آخر الأبد، والذي يجوز إجراء الاستصحاب فيه هو الأوّل، وذلك لأنّ التتبّع والاستقراء يحكمان بأنّ غالب الأحكام الشرعيّة في غير ما ثبت في الشّرع له حدّ، ليست بآنيّة[٢] ولا محدودة الى حدّ معيّن، وأنَّ الشّارع يكتفي فيها فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، ويظهر من الخارج أنّه أراد منه الاستمرار، فإنّ تتبّع أكثر الموارد واستقراؤها يُحصَّل الظّن القويّ بأنّ مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى أن يثبت الرّافع من دليل عقليّ أو نقليّ.

فإنْ قيل: فهذا مردود عليك[٣] في حكاية النبوّة.

قلنا: ليس كذلك، فإنَّ الغالب في النبوّة هو التّحديد، بل إنّما الذي ثبت علينا ونسلّمه من الامتداد القابل لأنْ نمتدّه الى الأبد، هو نبوّة نبيّنا ﷺ مع أنّا لانحتاج في إثباته الى التمسّك بالاستصحاب حتّى يتمسّك الخصم بأنّ نبوّته أيضاً مردّدة بين الأُمور الثلاثة، بل نحن متمسّكون بما نقطع به من النّصوص والإجماع.

---

١) من أنّ استصحاب كل شيء يتبعه في ملاحظة مقدار استعداده وقد رأينا أن الأحكام الشرعية مستمرّة.

٢) ولما عرفت بأنّها ليست بآنيّة يبقى الإطلاق بمعنى قابلية الاستمرار، وعند ذلك يمكن إجراء الاستصحاب فيها.

٣) يعني بمثل ماذكرناه من إمكان جريان الاستصحاب في الأحكام الشّرعية نقول في النبوّة.

نعم[١] لو كان تمسّكنا بالاستصحاب في الدّوام، لاستظهر علينا الخصم بما نبّهناه عليه.

فإنْ قيل: قولكم بالنسخ يعيّن الإطلاق ويبطل التحديد، لأنّ إخفاء المدّة وعدم بيان الآخر مأخوذ في ماهيّة النّسخ، وهو بعينه مورد الاستصحاب.

قلنا: ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النّسخ وإبطال قولهم في بطلانه، إنّما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التّحديد، وإبطال قولنا بقبح النّسخ وإلاّ فالتحقيق أنّ موسى وعيسى على نبيّنا وآله وعليهما السّلام أخبرا بنبوّة محمّد ﷺ وكتابهما ناطق به، لا أنَّ نبوّتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنّسخ، فلمّا كان اليهود منكرين [٢] لنطق كتابهم ونبيّهم بذلك، وزعموا دوام دينهم أو إطلاق النّبوّة وتمسّكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا، وتمسّكوا ببطلان النّسخ بناء عليه أيضاً، فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النّسخ، وهذا لا يضرّ ما أوردناه عليهم في تمسّكهم بالاستصحاب.

فإنْ قيل: أحكام شرع عيسى عليه السلام مثلاً مطلقات، والنّسخ يتعلّق بالأحكام.

قلنا: إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة عيسى عليه السلام برسول بعده إسمه أحمد ﷺ لا ينفعهم، لاستلزامه وجوب قبول رسالته ﷺ، وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب أحكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم.

---

١) اي لو أردنا إثبات نبّوة نبيّا ﷺ الطّاهرين بالاستصحاب لاستظهر علينا خصمنا.

٢) في نسخة الأصل (منكراً).

الثاني

قد عرفت أنّ الاستصحاب المصطلح، لا يحقّق إلّا مع حصول الشّك في رفع الحكم السّابق، فاعلم أنّ ذلك الشّك إنّما يحصل بسبب حصول تغيّر ما[١] في الموضوع، إمّا في وصف من أوصافه القلّة والكثرة في الماء القليل المتنجّس إذا تمّم كرّاً، أو في سببه[٢] كالكرّ المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره من قبل نفسه، أو في حال من أحواله، كالإناءَين المشتبهَين، فإنّ الاجتناب عن الإناء المتنجّس في حال العلم به كان واجباً، وحصل الشّك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه، وأمّا مع تغيّر حقيقته[٣] فظاهرهم أنّه لا مجال للاستصحاب، وذلك مناط قولهم بأنّ الاستحالة من المطهّرات.

وربما يستدلّ على ذلك[٤] بأنّ النجس والحرام مثلاً إنّما هو الكلب والعذرة مثلاً، لا الملح والدّود والتّراب والرّماد، مثلاً إذا انقلب الكلب في المملحة بالملح، أو العذرة بالدّود، أو التّراب، أو الرّماد[٥]، ومن هذا القبيل استحالة النّطفة بقراً أو غنماً، والماء النَّجس بولاً لحيوان مأكول اللّحم.

---

١) يحتمل ان تكون ما موصولة ويمكن أن تكون غيرها.

٢) في حاشية السيد علي القزويني: ولا بدّ من استخدام في الضّمير المجرور، لأنّ التّغير الزّائل بنفسه في الكرّ المتغيّر بالنجاسة ليس سبباً لنفس الموضوع وهو الماء، بل سببه لحكمه وهو النجاسة، فعود الضّمير الى الموضوع غير صحيح والى حكمه استخدام.

٣) لأنَّه غير خفي بأنّ الاستصحاب من جملة شروطه أيضاً هو بقاء موضوعه، فإنَّ الاستصحاب هو بقاء ما كان على ما كان أو قل إبقاء ما كان على الوصف الذي قد كان عليه.

٤) يعني على انقطاع الاستصحاب مع تغير الحقيقة.

٥) وكذا قال الوحيد في «الفوائد» ص ٢٨١، وإن تأمّل الميرزا القمّي في قوله كما ترى.

وفيه إشكال[١] من وجهين:

الأوّل: أنّ المناط في الحكم إنْ كان هو التّسمية، فإذا تحولت[٢] الحنطة النّجسة طحيناً أو خبزاً، واللّبن سمناً، فيلزم طهارتها، وهو باطل جزماً. وإنْ كان المناط تبدّل الحقيقة والماهيّة [والمهيّة] فما الدليل عليه.

ثمّ ماذا معيار تبدّل المهيّة [الماهيّة] والحقيقة[٣]؟

فقد تراهم يحكمون بطهارة الرّماد دون الفحم، وطهارة الخمر بإنقلابه خلّاً، فما الفرق بين الأمرين؟ بل تبدّل العذرة بالفحم ليس بأخفى من تبدّل الخمر بالخلّ، وإنْ لوحظ فيه تبدّل الخواصّ بالمرّة، ففي ذلك أيضاً عرض عريض لا يمكن ضبطه غالباً.

ويمكن أنْ يقال:[٤] المعيار هو تبدّل الحقائق عرفاً، لامحض تغيّر الأسماء، وهذا يتمّ فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة، كالعذرة والكلب، فإنَّ علّة النّجاسة في أمثالهما من النّجاسات عيناً والمحرّمات عيناً هو ذاتها، فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم، فكأنّه قال الشّارع: الكلب نجسة أو حرام مادام كلباً، والعذرة نجسة[٥] مادامت عذرة، فإذا استحال ماهيّته، فينتفي الحكم.

وألحق بعض الفقهاء المتنجّس ـ كالخشب المتنجّس ـ بالنجس بالأولويّة[٦]،

---

١) لأنّ الاستحالة من المطهرات، كما أنّ مورد تغيير الموضوع ليس مورد الاستصحاب.

٢) في نسخة الأصل (تحوّل).

٣) وهذا إشكال آخر.

٤) في دفع الإشكال.

٥) في نسخة الأصل (نجس).

٦) وفي «مفتاح الكرامة» للسيد محمد جواد العاملي ١ /٣٢١: وألحق في «المعالم»

وفيه نظر. فإنّ من الظّاهر أنّ نجاسة الخشب حينئذ ليس لأنّه خشب لاقى نجساً، بل لأنـّه جسم لاقى نجاسة، وهذا المعنى لم يزل.

والحاصل، أنّ الحقائق المتخالفة عرفاً، كالعذرة والتّراب والرّماد، لها أحكام مستقلّة برأسها، سواء كانت متوافقة في الحكم أو متخالفة، وأمّا مسحوق ماهيّة كالّطحين للحنطة، أو منضوجها، كاللّحم المطبوخ، والخبز، ونحو ذلك، فلا يتبدّل بذلك حقيقتها عرفاً، كما [لا] تتبدّل حقيقة أيضاً، فما ثبت تبدّل حقيقته عرفاً، فينتفي فيه حكم الاستصحاب، لثبوت التعارض حينئذ بين ما دلّ على حكم حقيقة المستحال إليه، وما يستصحب من حكم المستحيل، بعموم [فعموم] ما دلّ على طهارة التّراب أو الدّود أو الملح وحلّيتها يعارض استصحاب النجاسة. وسنبيّن(١) أنَّ الاستصحاب من حيث هو، لا يعارض الدّليل من حيث هو، مع أنّ حصول الظّن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع.

← المتنجّس بالنجّس، ونسبه في «الذّخيرة» الى البعض، قال الاستاذ أيّده الله تعالى كما عن المصدر المذكور: ولعلّه الظّاهر من إطلاق الفقهاء، بل يستفاد منهم الإجماع عليه.

) في حاشية السيد علي القزويني: وفيه مالا يخفى من عدم الاستقامة لوجهين: عدم جريان استصحاب النّجاسة بعد تبدّل موضوعه، وعدم معقولية التعارض بينه وبين دليل الطّهارة، بل الوجه فيه الى الأدلّة الاجتهاديّة على تقدير وجودها في عنوان الرّماد، فإن كان فيها عام أو مطلق يتناول، وإلّا فيندرج في عموم أصالة الطّهارة المستنبطة من قوله ﷺ: كل شيء نظيف حتى تعلم انّه قذر. وهكذا في الملح والدّود والتّراب وغيرها من موارد الاستحاله، فالطّهارة فيها بأسرها تثبت إمّا بعموم الدّليل أو بالأصل العام، ولعلّه الى ذلك يرجع كلام المصّنف، وإنّما وقع التعارض من قلمه سهواً.

١) في التنبيه الثالث الآتي بقوله: وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّـه استصحاب لا يعارض الدّليل النطقي من حيث هو هو إجماعاً.

ودلالة الأخبار أيضاً غير واضحة، إذ حكم اليقين إنّما كان ثابتاً لشيء آخر، والذي لا يجوز نقضه بالشّك هو الحكم المتعلّق بالماهيّة السّابقة، ولم يبق بحالها حتّى يحكم جواز نقض حكمها، فما حصل الجزم بالاستحالة العرفيّة، فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه، وما حصل الجزم بعدمه، فيجزم بجريان الاستصحاب فيه، وما حصل الشّك فيه، فيرجع الى سائر الأدلّة ثمّ الى الأصل.

وممّا ذكرنا، يعرف الكلام في الانتقال، مثل انتقال دم الإنسان الى بطن القمّل والبرغوث والبقّ.

وهنا وإنْ كان تبدّل الحقيقة في غاية الخفاء سيّما في أوّل مصّ هذه الحيوانات للدّم، وخصوصاً في العَلَق، ولكن إطلاق دم الحيوان الغير ذي النّفس على هذا الدّم، مع عدم تصوّر دم لأغلب هذه إلّا ما في بطنها من جهة المصّ، يوجب الحكم بالطّهارة.

ففي الحقيقة يرجع الكلام في أمثال ذلك الى وجود المعارض، لا عدم إمكان جريان الاستصحاب، ولذلك توقّف بعض المتأخّرين (١) في إفادة تغيّر الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب، وتأمّل في كون تغيّر الموضوع قاطعاً للاستصحاب.

---

١) نقل في الحاشية انّه المحقق والعلامّة والشيخ محمد بن الشيخ حسن ولم أجد في بعض مصادرهم الأصولية ذلك أصولاً ولا سيّما الأوّلين. ويمكن مقصوده ما تعرّض إليه فقهاً في «المعتبر» ص ١١٧، وص ١٢٨ المحقّق، وفي «منتهى المطلب» ص ١٧٩ ـ ١٨٠ العلاّمة أو ما نقل عنهما المحقق السّبزواري في «الذخيرة» ١٧٢،

وأعلم أنّ الوحيد في «فوائدة» ص ٢٨١، وفي رسالة الاستصحاب من «رسائله الأُصولية» ص ٤٤٣ تعرّض لنفس المسألة قال في نهايتها: وتأمّل بعض المتأخّرين في ذلك وليس بشيء.

الثالث

ذكر بعض المتأخّرين[١] للعمل بالاستصحاب بعض الشّروط، مثل أنْ لا يكون هناك دليل شرعيّ آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت أوّلاً في الوقت الثاني، وإلّا فتعيّن العمل بذلك الدّليل إجماعاً، ومثل أنْ لا يعارضه استصحاب آخر.

أقول: إنْ أراد من الدّليل ماثبت رجحانه على معارضه، فلا اختصاص لهذا الشّرط بالاستصحاب، بل كلّ دليل عارضه دليل أقوى منه مترجّح عليه، فلا حجّية فيه، ويعمل على الدّليل الرّاجح، فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب.

وإنْ أراد من الدّليل ما يقابل الأصل.

ففيه: أنَّ الإجماع على ذلك إنْ سلّم في أصل البراءة وأصل العدم، فهو في الاستصحاب ممنوع.

ألا ترى أنّ جمهور المتأخّرين قالوا: أنّ مال المفقود في حكم ماله حتّى يحصل العلم العادي بموته، استصحاباً للحال السّابق، مع ماورد من الأخبار المعتبرة بالفحص أربع سنين[٢]، ثمّ التقسيم بين الورثة، وعمل عليها جماعة من

---

١) وهو الفاضل التوني في «الوافية» ص ٢٠٨.

٢) في حاشية السيد علي القزويني لا شهادة فيه بما استشهد له من مقاومة الاستصحاب للدليل، فإنّ مبنى ما عليه جمهور المتأخرّين من استصحاب الحالة السّابقة في مال المفقود الى أن يحصل العلم العادي بموته، على تقدير عدم حصول الفحص أربع

←

المحقّقين، فكيف يدّعى الإجماع على ذلك؟

وإنْ أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّه استصحاب لا يعارض الدّليل النّطقي من حيث هو هو إجماعاً، فله وجه.

كما أنّ العام من حيث إنّه عامّ لا يعارض الخاصّ، والمفهوم من حيث إنّه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك. وذلك لا ينافي تقديمه على الدّليل من حيث الاعتضاد الخارجي، كما هو كذلك في العامّ والمفهوم أيضاً.

ثمّ إنْ أخذنا[١] كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب، ولا [فلا] معنى لجعل عدم الدّليل المعارض شرطاً لفقد الظّن مع الدليل على خلافه، فلا استصحاب.

وإنْ لم نأخذ الظّن في ماهيّة فنقول: إنْ جعلنا وجه حجّية الاستصحاب هو الظّن الحاصل من الوجود الأوّل، فإذا تحقّق دليل بدّل الظّن بالوهم، فهذا يبطل الاستدلال به، ويصحّ أنْ يقال: عدم الدّليل شرط لجواز العمل به، إذ ليس هناك ظنّ بالبقاء حينئذ.

ولكن يرد عليه أنّه لا اختصاص له بالاستصحاب كما أشرنا سابقاً، وإنْ جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين إلّا باليقين كما هو مدلول الأخبار، فإذا ثبت دليل

← سنين، وحينئذٍ فلا دليل في مقابلة الاستصحاب، وحيث حصل الفحص أربع سنين فهو قاطع شرعي للاستصحاب، ولا نظنّ جمهور المتأخّرين انهّم معربون عنه على هذا التقدير بالعمل بالاستصحاب دون قاعدة الفحص التي هي بمنزلة الدّليل الحاكم على الاستصحاب بحكومة دليلها على دليله، نظير الظّن الاجتهادي إذا حصل في مورد على خلاف مقتضى استصحاب الحالة السّابقة.

١) وهنا ايراد آخر على الشّرط المذكور.

على رفع الحكم، فإنْ كان يقينيّاً واقعيّاً فهو ليس غير يقين يرفع اليقين، وهو مقتضى مدلول تلك الأخبار، وكذلك إنْ كان ظنيّاً واجب العمل.

ولا ريب أنّ عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السَّابق، وهذا أيضاً يرجع الى اشتراط العمل بأحد الدّليلَين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه أو ظنّ أقوى منه، ولا اختصاص له بالاستصحاب.

وإنْ شئت توجيه الكلام[١] على نحو ما ذكرنا، فقل: المراد أنّ الظّن الاستمراريّ لايقاوم الظّن الإطلاقيّ على الوجه الأوّل[٢]، وعدم جواز نقض اليقين الثّابت بعموم الأخبار، لايقاوم ما يدلّ على نقض ذلك اليقين بالخصوص، فضعف الاستصحاب إمّا من جهة كونه إنسحاباً للحكم لا حكماً مستقلاّ، وإمّا من جهة أنّه عامّ لثبوته من عموم الأخبار الدالّة على عدم جواز نقض اليقين إلّا بيقين، لا يقاوم مادلّ على نفي مورده بالخصوص، وذلك لاينافي جواز العمل به في موارد الدّليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجّحات الخارجية كما أشرنا.

وممّا ذكرنا، يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الآخر.

ثمّ إن [إنَّ] تعارض الاستصحابَين قد يكون في موضوع واحد، كما في الجلد المطروح[٣]، فإنّ استصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة.

وقد يقرّر بأنّ الموت حتف الأنف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة، وأصالة عدم المذبوحيّة الى زمان الموت يقتضي النّجاسة لاستلزامه

---

١) وهو كلام بعض المتأخرّين.

٢) وهو بناء على حجيّة الاستصحاب لأجل الظنّ الحاصل من الوجود الأوّل.

٣) وقد ذكر هذه المسألة في «الوافية» ص ٢٠٩

مقارنته مع الموت حتف الأنف، وأصالة عدم تحقّق الموت حتف الأنف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة، فإنْ ثبت مرجّح لأحدهما فهو، وإلّا فيتساقطان.

والتّحقيق إنّما هو في محلّ التنافي، وإلّا فيبقى كلّ منهما على مقتضاه في غيره. وكذلك إذا حصل التّرجيح لأحدهما في محلّ التنافي، لا ينفي حكم الآخر في غيره.

فيمكن أنْ يقال في مثله: إنَّه لا ينجس ملاقيه مع الرّطوبة[١]، ولكن لا يجوز الصلاة معه أيضاً[٢].

وممّا يرجّح الطّهارة، الأصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك وممّا يعاضد عدم جواز الصلاة معه، استصحاب اشتغال الذّمة بالصلاة، والشّك في تحقيق السّاتر الشّرعيّ.

وقد يكون في موضعَين، مثل الموضع الطّاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المنيّ ثمّ شكّ في إزالة النّجاسة، فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمّم والسّجود عليه، لاستصحاب طهارته السّابقة، ووجوب غسل الثوب ثانياً وعدم جواز الصلاة فيه.

لا يقال: إنّ الثوب حينئذ محكوم بنجاسته شرعاً للاستصحاب، وكلّ نجس لاقى مع الرّطوبة ما يقبل النّجاسة فينجّسه.

لأنّا نقول: المحلّ أيضاً بعد الملاقاة، محكوم بطهارته شرعاً، للاستصحاب،

---

١) لأصالة الطهارة فيما يلاقيه.

٢) لأصالة النّجاسة لعدم إحراز التزكية.

فإنّ كليّة الكبرى ممنوعة، وإنّما المسلّم في منجّسيّة المتنجّس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب، وكون المحلّ ممّا يقبل النّجاسة مطلقاً أيضاً ممنوع.

ومن هذا الباب أيضاً الصّيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به، واشتبه استناد الموت الى الماء أو الى الجرح، فيتعارض استصحاب طهارة الماء[١] واستصحاب عدم حصول التذكية، أعني الموت بالمذكّى الشرعيّ المستلزم لنجاسته.

والأقرب هنا أيضاً العمل بهما في غير مادّة التنافي لإستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته، ولكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصّيد[٢].

وأمّا نجاسة الصيد ،فيأتي فيه الكلام السّابق في الجلد المطروح، وذلك يصير مرجّحاً آخر لطهارة الماء أيضاً مع سائر المرجّحات.

وإعمال الأصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشّرع كثير، فقد يحكم بحرمة الجماع لأحد الزّوجَين وحليّته للآخر، بأنْ أقرّت على نفسها بما يحرّمه عليها، وأنكر الزّوج، ونحو ذلك.

---

١) والكلام فيما لم يثبت ميتته وإلّا ينجس الماء.

٢) حرمة أكل السّمك المصطاد.

قانون

الاستقراء: هو الحكم على الكلّيّ بما وجد في الجزئيّات، وهو إمّا تامّ، وإمّا ناقص.

وأمّا الأوّل: فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيّات، مثل أنْ يقال: الجسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد، وكلّ منها متحيّز، فكلّ جسم متحيّز. وهو الذي يسمّونه بالقياس المقسّم، وهو يفيد اليقين، ولاريب في حجّيته، لكنّه ممّا لا يكاد يوجد في الأحكام الشرعيّة.

وأمّا الثاني :فهو ما ثبت الحكم في الأغلب وهو ممّا يفيد الظّن الغالب، ويتفاوت الظّن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة، فربّما يصير الظّن متاخماً للعلم، وأمثلته في الشّرع كثيرة.

منها: الحكم بسماع شهادة العدلين، ومنها: الحكم بأنَّ كلّ صلاة واجبة لا يجوز أنْ تفعل[١] على الرّاحلة، لأنَّ كلّ ما وجدناه من أفراده فهو كذلك، فيحكم على الكلّيّ بذلك. ويترتّب عليه استحباب الوتر بجوازها على الرّاحلة.

والظّاهر أنّه حجّة، لإفادته الظّن بالحكم الشرعيّ، وقد أثبتنا مشروحاً أنَّ ظنّ المجتهد حجّة، وليس ذلك من باب القياس حتّى يشمله أدلّة حرمته، كما لا يخفى.

---

١) في نسخة الأصل (يفعل).

قانون

القياس في اللّغة: التقدير[١] والمساواة[٢] كما يقال: قِستُ الأرض بالقصبة أي قدّرتها، و: فلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى.

وفي الإصطلاح: إجراء حكم الأصل في الفرع لجامع بينهما، وهو علّة لثبوت الحكم في الأصل.

وهي إمّا مستنبطة أو منصوصة، أما الأخير فسيجيئ الكلام فيه.

وأمّا الأوّل: فذهب الأصحاب كافّة عدا إبن الجنيد ﷺ من قدمائنا في أوّل أمره، وبعض العامّة الى حرمة العمل به، وذهب الآخرون الى جوازه.

وربّما يستدل على الحرمة بالآيات والأخبار الدالّة على حرمة العمل بالظنّ وليس بذلك ،لما مرّ من أنّها ظاهرة في أصول الدّين، مع أنّا إذا أثبتنا جواز العمل بظنّ المجتهد مطلقاً إلّا ما أخرجه الدّليل، فلايتمّ الاستدلال بها أيضاً، إذ حرمته بعد التسليم إنّما يسلم مع عدم إنسداد باب العلم، فالأوْلى الاستدلال بالأخبار المتواترة على ما إدّعاه جماعة من أصحابنا، روتها العامّة عن النبيّ ﷺ

---

١) وقريب من هذا في «لسان العرب» وفي «مجمع البحرين» والأصل في القياس التقدير.

٢) في «اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة النّاظر»:٤ /٢٠٩٧ يطلق القياس في اللغة على اطلاقين الأوّل: على التقدير، والثاني: على المساواة، واختلف العلماء في اللفظ، فمنهم من جعله حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، ومنهم من جعله مشترك لفظي بين التقدير والمساواة، ومنهم من جعله مشترك اشتراكاً معنويّاً بين التقدير والمساواة.

والخاصّة عن أئمّتهم عليهم الصلاة والسلام.

منها: ما نقله البيضاوي وغيره[١] عنه ﷺ أنَّه قال: «**تعمل هذه الأُمّة بـرهة بالكتاب، وبرهة بالسنّة، وبرهة بالقياس، وإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا**».

ومنها ما رواه صاحب «المحصول»[٢] قال ﷺ: «**ستفرق أُمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأُمـور بـرأيـهم فـيحرّمون الحـلال ويحلّلون الحرام**».

وأمّا أخبار الخاصّة فكتبهم مشحونة بها[٣] لا حاجة الى نقلها.

وما يُتَراءى لنا [يُترأنا] في بعض أخبارنا مـن عـمل أئـمتنا عـليهم الصـلاة والسلام بالقياس، فهو إمّا من باب التقيّة أو المجادلة بالتي هي أحسن، أو لتعليم أصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير، بل حرمته ضروريّ من المذهب بحيث لا يتخالجه شكّ وريبة، فإنّا نرى عـلماءنا فـي جـميع الأعـصار والأمصار ينادون في كتبهم الأصوليّة والفقهيّة بحرمته مستنداً إيّاها الى أئـمّتهم

---

١) كالرّازي في «المحصول» ٤/١١٣٨، و كالغزالي في «المستصفى» ٢/١١٥، وأيـضاً الهيثمي في «مجمع الزّوائد» ١/١٨٢، والخـطيب فـي «الفـقيه والمـتفقه» ٢/١٧٩ وغيرهم.

٢) ٤/١١٣٨، وكذا ذكره الغزالي في «المستصفى» كما في المـصدر السّـابق، وأيـضاً أخرجه الطبراني في «الكبير» ١٨/٥١ ـ ٥٠ رقم ٩٠، والبيهقي في «المدخل» ٢٠٧، والحاكم ٤/٣٤٠، وغيرهم.

٣) ابن حجر في «المطالب العـالية» ٣/١٢١، وابـن عـدي فـي «الكـامل» ٢/٦٦٣ و ٧/٢٤٨٣، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» ٢/١٣٤ و«سـند الشّـاميين» رقـم (١١٧٢)، و«المسـتدرك عـلى الصـحيحين» ٤/٤٣٠، و«الإحـكـام» لابـن حـزم، ٢/٥٠٦، و«كنزالعمال» ١/١٠٥٦، ١٠٥٨، وغيرهم كثير.

عليهم الصلاة والسلام.

فنحن نثبت أوّلاً حرمة العمل بالقياس كسائر أصول ديننا ومذهبنا بالإجماع والضّرورة والأخبار المتواترة.

ثمّ نقول: إنَّ الأصل في الأحكام الفقهيّة جواز العمل بالظنّ، لا أنَّه يحرم العمل بالظنّ إلّا ما أثبته الدّليل، فإنَّه طريق لا يكاد يمكن إتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الأخبار، وبذلك يتخلّص عن الإشكال في أنّ دليل وجوب عمل المجتهدين بالظنّ عقليّ قطعيّ مبنيّ على لزوم تكليف ما لا يطاق، وترجيح المرجوح لولاه، والدليل القطعيّ لا يقبل التخصيص، فكيف يستثنى من ذلك القياس.

أو نقول: إنّ ما ذكروه من طرق استنباط العلّة في القياس، ممّا لا يفيد الظّن، سيّما بعد ملاحظة ماورد في الأخبار وكلمات أصحابنا الأخيار من المنع عنه، سيّما بعد ملاحظة أنّ مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتّفقات، فقد ترى أنَّ الشّارع حكم بإتّحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشّاة، وباختلاف الأبوال النّجسة والمني والبول، وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط، وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه، وأمر بقطع اليد للسّارق دون الغاصب، وأمثال ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

ومع ذلك، فكيف يحصل الظّن بعلّة الحكم من دون تنصيص الشّارع العالم بالحِكَم الخفيّة والمصالح الكامنة، سيّما مع ملاحظة مثل قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الّذين هَادُوا حَرَّمنا عَلَيهِم طَيِّباتٍ أُحِلّت لَهُم﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وعلى الّذين

---

١) النساء: ١٦٠.

هادوا حرّمنا كُلَّ ذي ظُفرٍ وَمِنَ البَقَر وَالغَنَم حَرّمنا عَلَيهِم شُحُومَهُما إلّا مَا حَمَلتْ ظُهُورُهُما أو الحوايا أو ما إختلط بعظم﴾[١] . الآية، فإنّه تدلّ على أنَّ علّة التحريم عصيانهم، لا وصف ثابت في المذكورات.

والإنصاف أنّ منع حصول الظنَّ بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة، فالأوْلَى الاعتماد على الجواب الأوّل.

وأمّا الآيتان فلا ينافيان جواز القياس، وإلّا فكان القياس منافياً للقول بالنسخ، ولم يقل به أحد.

وأيضاً، سنبيّن أنّ علّة الحكم قد تكون غائيّة، وقد تكون فاعليّة، وقد تكون مادّيّة. فالقياس حينئذ يرجع الى ملاحظة العلّة الباعثة على التحريم، وهو العصيان، لا بالنسبة الى حسن أو قبح في نفس الفعل. فيمكن أنْ يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيّبات، لاشتراكهم في الظّلم والعصيان.

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿فاعتَبِرُوا يا أُولي الأبصَار﴾[٢] فإنّ العبور لغة المجاوزة ،والقياس عبور عن حكم الأصل الى الفرع، وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحّل ما لا يخفى على ذي بصيرة، بل الظّاهر من الاعتبار الاتّعاظ، وإنْ كان فيه أيضاً مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه.

سلّمنا، لكنّ سياق الآية يقتضي ذلك، قال تعالى: ﴿يُخرِبُونَ بَيُوتَهُم بأيدِهِم وَأيدي المُؤْمِنينَ فَاعتَبِرُوا يا أُولِي الأبْصارِ﴾[٣] ، فإذا أُريد منه حينئذ جاوزوا من

---

١) الأنعام: ١٤٦.

٢) الحشر: ٢.

٣) الحشر: ٢.

حكم الخمر الى النبيذ، أو من البرّ الى الذرّة، لكان في غاية البعد من الاستقامة، ولا يليق ذلك بجاهل، فضلاً عن الله تعالى.

وبقوله تعالى: ﴿إنْ نحن إلّا بَشَرٌ مِثلُكُم ولٰكِنّ اللهَ يَمُنُّ على مَن يَشَآءُ مِن عِبادِهِ﴾[1] أنّ كون ذلك استدلالاً بالقياس، ممنوع، بل يجوز أنْ يكون مرادهم أنّ النبيّ ﷺ لا يمكن أنْ يكون بشراً، لعدم قابلية البشر لهذه الرتبة أو أنّ ايثاركم علينا في النبوّة ترجيح بلا مرجّح، مع أنّ ذلك استدلال بالقياس في العقليّات، وقياس القياس في الأحكام الشرعيّات التي هو محلّ النزاع بالعقليّات يتضمّن مصادرة لا يخفى إذ المنكر ينكر القياس في الجميع.

واحتجّوا أيضاً: ببعض الأخبار الضّعيفة دلالة وسنداً، وبعمل الصّحابة شائعاً من دون نكير، وهو ممنوع، بل نقل خلافه عن أبي بكر وعمر وابن عبّاس وغيرهم.

وبالجملة، قطعيّة بطلانه عندنا من جهة مذهب أئمّتنا عليهم الصلاة والسلام يغنينا عن إطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والإبرام، وذكر شرائط القياس وأقسامه وأحكامه، فلنكتف في هذا الباب بذكر مسألتين:

الأُولى

في حجّية المنصوص العلّة، أعني ما استفيد علّة الحكم من كلام الشّارع، قبالاً لما يستنبط من العقل، سواء كان صريحاً ونصّاً مصطلحاً، بمعنى مقابل الظّاهر، كقوله عليه السلام لعلّة كذا، أو لأجل كذا أو كان ظاهراً مثل دلالة التّنبيه والإيماء كما سنبيّنه.

---

١) ابراهيم: ١١.

ويمكن أنْ يراد به المعنى المقابل للظاهر، فيكون مقابلاً لدلالة التنبيه، كما يظهر من بعضهم، فحينئذ لابدّ من ذكر دلالة التنبيه على حدة.

واختلف الأصحاب في حجّيته، فمنعه المرتضى رحمه الله(١) وأثبته الآخرون.

وقال المحقّق رحمه الله(٢) : إذا نصّ الشّارع على العلّة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهاناً.

ولعلّ مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع، كما فهمه بعض المتأخّرين، ولكن عبارة «الشرائع»(٣) في مبحث الصلاة في ملك الغير يشهد بأنّه يريد من شاهد الحال أعمّ ممّا يفيد الظّن، حيث جعل من أفراد المأذون [فيه ما حصل الإذن] بشاهد الحال كما إذا كان هناك أَمارة تشهد له أنّ المالك لا يكره. واعترضه في «المدارك»(٤) بأنّ ذلك لا يكفي، بل يلزم العلم بالرضا.

وأمّا كلام العلّامة رحمه الله(٥) فليس فيه هذا القيد، بل أطلق وقال: إنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجّة، وإنْ قلنا أنّ مراد المحقّق من شاهد الحال الدّالّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة، كون المقام خالياً عمّا يفيد اشتراك شيء آخر في سببيّة الحكم، فيرجع كلامه أيضاً الى ما هو ظاهر كلامه رحمه الله.

وكيف كان، فوجه حجّية ما ذكره المحقّق ظاهر، لأنّ التّعليل حينئذ يصير

---

١) راجع «الذريعة» ٢/٦٨٤

٢) في «المعارج» ١٨٥

٣) «شرائع الاسلام» ١/٥٦.

٤) «مدارك الأحكام» ٣/١٨٥

٥) في «التهذيب» ص ٢٤٨، المبحث الثالث.

بمنزلة كبرى كليّة ينضّم إليها صغرى وجدانيّة، فيقال: إنّ معنى قول الشّارع: حرّمت الخمر لأنّه مسكر، أنّ الخمر حرام لأنّه مسكر، وكلّ مسكر حرام.

فنقول: أنّ النبيذ مسكر، وكلّ مسكر حرام، فهو حرام.

وأمّا وجه إطلاق العلّامة فهو أنّ المتبادر من التعليل هو ذلك، فاعتبار القيد الذي ذكره المحقّق ﵀ لغو، لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محلّ النزاع، فلاضرورة الى إخراجه.

بيان ذلك: أنّ قول الشّارع: حرّمت الخمر لأنّه مسكر، معناه المتبادر، لأنّه من أفراد المسكر ومن مصاديقه، لا لأنّه هذا الفرد الخاصّ من المسكر.

وكذلك قوله﵇ حرّمت الخمر لإسكاره، المتبادر منه لأجل الإسكار الحاصل في الخمر لا غير الإسكار، لا لأجل الإسكار المختصّ بالخمر، لا للإسكار الحاصل في غيره.

وتوضيح ذلك: أنّ القصر[١] قد يكون للصّفة وقد يكون للموصوف، فإذا لاحظنا كون الخمر من أفراد كليّات متعدّدة كالمائع والمسكر والحاصل من العنب، فإذا أضفنا أحد الكليّات إليها فقد يزيد بالإضافة مقصوريّة حكم عليها من جهة كونها من أفراد ذلك الكلّي دون غيره من الكليّات، فيقال: حرمة الخمر لأجل إسكاره لا لأجل ميعانه، ولا لأجل كونه من ماء العنب.

وقد يزيد مقصوريّة الحكم عليها من جهة تحقّق ذلك الكلّي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الآخر، فيقال: حرمة الخمر لأجل الإسكار المختصّ بها، لا لأجل مطلق الإسكار، فلابدّ أنْ يلاحظ أنّ المتبادر من اللّفظ أيّ المعنيين.

---

١) اي قصر الحكم.

والإنصاف أنّ المتبادر هو المعنى الأوّل، والثاني في غاية البعد، بل هو محض احتمال لايلتفت اليه. ومن ذلك ظهر بطلان حجّة المانعين، وهو أنَّ العلّة كما يمكن أنْ تكون هي الإسكار في المثال المذكور، فيحتمل أنْ تكون هي إسكار الخمر بحيث تكون الإضافة الى الخمر معتبرة في العلّة، فإنْ لم نقل بحصول القطع بذلك فلاريب في حصول الظّن القويّ، والظّن المستفاد من دلالة الألفاظ لاريب في حجّيته ولا إشكال في جواز العمل به، وليس الظّن الحاصل منه أقصر من سائر الظنون. وإنّما دَعَا المحقّق وأمثاله الى الفرار عنه[١] على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس، وأنت خبير بأنّ هذا ليس بقياس ،بل هو مدلول كلام الشّارح، فهو في الحقيقة قضيّة كليّة مستفادة من الشّرع، يندرج تحته ما هو من أفراده، وعلى فرض تسليم تسميته قياساً، فلادليل على حرمته.

والحاصل، أنَّ الإجماع والضّرورة لم يتنافى [يتبنا في] حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلّم كونه قياساً، وكذلك الكلام في المسألة الآتية[٢] لو جعلناها من القياس.

وأمّا الأخبار، فدلالتها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشّرعيّة للفظ القياس في هذا القسم، أو أنّ مرادهم من الأخبار ما يشتمل [يشمل] ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه، ولم يعلم أنّ مصطلح زمانهم[٣] أيضاً ذلك. والقدر المتيقّن هو

---

١) اي عن الاحتمال المذكور في حجّة المانع.

٢) وهي مسألة القياس بالأولويّة.

٣) وهو مصطلح العرف في زمانهم.

القياس المستنبط، سيّما ومن المعلوم أنّ ردعهم عليهم السلام إنّما كان عن العمل بما أحدثوه وأبدعوه من قبل أنفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الأحكام المخفيّة، ولم يتمسّك من تمسّك بذلك فيما نحن فيه إلّا من جهة الاعتماد على كلام الشارع، غاية الأمر التشكيك في الدخول وعدم الدخول، فلم يثبت الحرمة.

وأما الجواز، فيمكن إثباته لإندراجه تحت عموم ظنّ المجتهد، أو نقول: إنّ النّسبة بين ما دلّ على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الأخبار، تعارض من وجه، وذلك أقوى لاعتضاده بالأصل والشهرة وغيرهما.

ثمّ إنّ العلّامة رحمه الله قال: لا نزاع بين الفريقين في أنّ العلّة المستفادة من الشّرع بعنوان الاستقلال واجب الاتّباع. يعني، أنّا إذا علمنا أنّ علّة حرمة الخمر هو مطلق الإسكار مستقلّاً فلانزاع في التعدّي، إنّما النّزاع في أنّ معنى قول الشّارع: حرّمت الخمر لأنّه مسكر، هل هو ذلك أم لا.

واعترضه صاحب «المعالم» رحمه الله:[1] بأنّ السّيد رحمه الله مع أنّه معترف بأنّه يفيد العلّيّة فهو من المانعين، فلعلّ العلّامة رحمه الله لم يقف على احتجاجه، فإنّه احتجّ على المنع بأنّ علل الشّرع إنّما تنبئ عن الدّواعي الى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك الشّيئان في صفة واحدة وقد تكون في احداهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشّيء الى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه، وقدر منه دون قدر. قال: وهذا باب في الدّعاوي معروف، ولهذا جاز أنْ يعطى على وجه الإحسان فقير دون فقير

---

١) ص ٥١٦

ودرهم دون درهم وفي حال دون حال، وإنْ كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلناه بعينه، الى آخر ما ذكره[١].

ثمّ قال[٢]: ودلالته على كون النّزاع في المعنى ظاهرة، يعني أنَّ النـزاع فـي إفادة العلّة تعدّي الحكم، لا في مجرّد أنّ اللّفظ هل يفيد العليّة أم لا.

أقول: وحاصل كلام السيّد ﵀ على ما فهمه بعض المحقّقين[٣] أيضاً هو مـا ذكرناه في حجّة المانعين، من أنّه يمكن أنْ يكون العلّة باعثة وداعية الى الحكم في المحلّ الخاصّ لا مطلقاً، أو تكون تلك العلّة مصلحة للحكم في خصوص المحلّ لا غير.

سلّمنا، لكن يرجع النّزاع مع السيّد ﵀ الى أنّ المثبتين يقولون: يستفاد العـليّة من قوله: لأنَّه مسكر، ولكنّ المراد من العلّة هو العلّة التامّة العامّة الغير المختصّة بالمحلّ.

والسّيد أيضاً يقول: يستفاد العليّة منه، ولكنّ المراد منها أعمّ، فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلّة، كما أنّه على ما ذكره العلّامة ﵀ يرجع النزاع الى تفسير قـول الشّارع: لأنَّه مسكر، مثلاً.

ثمّ إنّ العلّة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعليّة، وقد تكون من جملة العلل الغائيّة، وقد تكون غيرهما، وكلّها داخلة في المبحث، ووجـوه المـصالح الكامنة في نفس الشّيء الواجب أو الحرام من الأسباب التي تشبه أنْ تكون من

---

١) في «المعالم» ص ٥١٦

٢) الشيخ حسن في «معالمه» ص ٥١٧

٣) كالشيخ حسن في المعالم ص ٥١٧

العلل الماديّة.

فقول الشّارع: إذا وجدت طعم النّوم فتوضّأ، يدلّ على أنّ العلّة في وجـوب الوضوء هو النّوم، وكذا غيره من الموجبات، وكـذلك: ﴿إذا قُـمْتُم الى الصَّـلَاةِ فاغسِلُوا وجُوهَكُم﴾[١] يدلّ على أنّ الصلاة علّة غائيّة.

والمراد بالعلّة هنا هو السّبب، ولا مانع من تعدّد الأسباب.

وكذلك: يحرم الخمر لأنَّه مسكر، يدلّ على أنّ العلّة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الإسكار، ويمكن إدراجه تحت العلّة الغائيّة، يـعني لئلَّا يحصل به السّكر، كما يمكن إدراجه تحت الماديّة. وكذلك: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ... لأنّ له مادة»[٢].

تدلّ على أنّ تلك العلّة الماديّة يقتضي عدم التنجّس.

وبأدنى تأمّل يظهر لك وجه التعدّي وطريقته في كلّ مـوضع، فـالتعدّي فـي الأوّلَين من المخاطب بالوضوء والصلاة شفاهاً الى غيره إذا حصل فيه العلّة، وفي الثالث من الخمر الى كلّ مسكر، وفي الرابع من البئر الى مـاء الحـمّام ونـحوه، وهكذا.

ثم إنّ العلّة قد تكون علّة لنفس الحكم من حيث هو، فلايتخلّف عـنها أيـنما وجدت ولا يثبت بدونها أبداً، وقد تكون علّة لتشريع[٣] عبادة وتأسيس أساس.

وبعبارة أُخرى: تؤسّس أساساً وتشريع [والشّـرع] عـبادة لأجـل حـصول

---

١) المائدة: ٦

٢) «الوسائل» ١ / ١٤١ ح ٣٤٧

٣) أو قل جزء علّة: وقد يسمونها بالحكمة.

مصلحة، وذلك لا يستلزم تلازم العلّة مع جميع أفراد تلك العبادة والأساس كما أنّ سور البلد يحاط عليه لأجل دفع ما عسى أنْ يسنحه سانح[١] وإنْ لم يسنحه السّوانح في الغالب. ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع أرياح الأباط[٢]، وتسنين العدّة لأجل عدم اختلاط المياه، فذلك لاينافي عدم الرّخصة في تركهما إذا انتفت[٣] العلّة والمصلحة، كما لاينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف، وغيره من غير جعله عبادة شرعيّة.

تنبيه

لمعرفة العلّة طرق مقرّرة عند القائسين مضبوطة في مظانّها.

وحاصل الكلام فيه، أنَّ العلّة إما تستفاد من جهة الشّارع من إجماع بسيط أو مركّب، أو كتاب أو سنّة أو من جهة غيره.

أمّا الأوّل: فأمّا المستفاد من الإجماع فكثير، مثل أنّ التعدّي[٤] من قوله عليه السلام: «**إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[٥]. الى وجوب غسل البدن والإزالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرهما، إنّما هو لأجل استفادة أنَّ علّة

---

١) السّانح: ما أتاك عن يمينك، ويقال: سنح لي رأي وشعر يسنح أي عرض لي أو تيسّر، وقد ذكر في موضعه ابن السّكيت يقال: سنح له سانحٌ فسنحه عما أراد أي ردّه وصرفه، وسنح بالرّجلّ وعليه: أخرجه أو أصابه بشرّ، راجع «لسان العرب» مادة سنح.

٢) جمع إبط وهو ما تحت الجناح، يذكّر ويؤنّث. وأرياح: مقصوده روائح الأباط.

٣) في نسخة الأصل (انتفى).

٤) التّعدي بالعلّة المستفادة من الاجماع.

٥) «الوسائل» ٣/٤٠٥ ح ٣٩٨٨.

وجوب الغَسل عن الثّوب هي النّجاسة ودليله الإجماع، فيجب الاحتراز عنه في كلّ ما يشترط فيه الطهارة.

وأمّا الكتاب والسنّة: فإمّا يستفاد العلّة منهما بصريح اللّفظ الدالّ عليها بالوضع، أو بسبب التّنبيه والإيماء المحسوب من الدلالة الالتزاميّة، ولكلّ منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء.

أمّا الأوّل: فكقوله عليه السلام: لعلّة كذا أو لأجل كذا أو لأنّه كذا أو كي يكون كذا أو إذن يكون كذا، ونحو ذلك. ودونها في الظّهور اللّام والباء وإنْ كانت هذه أيضاً ظاهرة.

وأمّا الثاني: أعني دلالة التّنبيه والإيماء، فقد مرّ الإشارة إليه في مباحث المفاهيم. ونقول هنا أيضاً: إنّ الضابطة فيه كلّ اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً، فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابي الذي قال: واقعت إمرأتي في شهر رمضان وأنا صائم. «إعتق رقبة»(١). فإنّ السّؤال عن مثله صلى الله عليه وآله وسلم يقتضي الجواب المطابق. فجوابه لابدّ أنْ يكون لحصول غرضه. فكأنّه صلى الله عليه وآله وسلم قال: إذا واقعت فكفّر. وكما أنّ هذا اللّفظ دالّ على التعليل، فكذلك تقديره وإنْ كان دونه في الظّهور، لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب، كما إذا قال العبد: طلعت الشمس، فقال المولى: إسقني ماء.

ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه، لايلتفت إليه قبل، وهذا هو مراد المحقّق رحمه الله في «المعتبر» حيث حكم بحجّيّة تنقيح المناط القطعيّ كما إذا قيل له صلى الله عليه وآله وسلم: صلّيت مع النّجاسة. فيقول: أَعِد صلاتك. فإنّه يعلم منه أنّ علّة الإعادة

---

١) «الوسائل» ١٠/ ٤٦ ح ١٢٧٩٣

هي نجاسة البدن أو الثوب، ولا مدخليّة لخصوص المصلّي أو الصلاة، وكذلك لامدخل في الأعرابية إذ الهنديّ والأعرابيّ حكمهما في الشّرع واحد، وكذا كون المحلّ أهلا فإنّ الزّنا أجدر. وأفرط الحنفيّة وقالوا: لامدخليّة لكونه وقاعاً أيضاً، فيكون الأكل وغيره من المفطرات أيضاً كذلك.

أقول: إن ثبت انحصار العليّة من القاطع الخارجيّ كالإجماع، فلا كلام فيه، ولكنّه خارج عمّا نحن فيه، وإلّا فيرجع الكلام في ذلك الى السّبر والتقسيم. وسيجيئ أنّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه، مع أنّ الحكم بأولويّة لزوم العتق في صورة الزّنا ممنوع، وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الأوْلى إذ غاية الأمر أنْ يحكم العقل بأنّ الزّنا أجدر وأوْلى بالانتقام، لكنّه هل هو في الآخرة أو في الدّنيا وأنّه القتل أو الرّجم أو الكفّارة أو غيرها، فيحتاج تعينها [تعيينها] الى دليل.

فالتّحقيق أنَّ دلالة التّنبيه مبتنية على الاستفادة من اللّفظ من باب الالتزام، وحجّية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجّية سائرالدلالات اللّفظية، وليس ذلك من جهة تنقيح المناط، أعني إلقاء الفارق وإثبات الجامع به، كما سنشير إليه.
ومن أمثلة التّنبيه: أنّه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرّطب بالتّمر(١). فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أينقص الرّطب إذا جفّ؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا إذن». فاقتران الحكم أعني قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فلا، بالنقصان، ينبّه على أنَّ علّة منع البيع هو النقصان.

واعلم، أنّ في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه، لمكان الفاء، وإذن، ولا منافاة، لاستفادة العليّة بدونهما أيضاً.

---

١) «عوالي اللئالي» ٢/٢٥٤ ح ٢٨

ومن أمثلته أنْ يفرّق بين حكمين بوصفين مثل: للرّاجل سهم وللفارس سهمان.

وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح أنْ يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، مثل قوله عليه‌السلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»(١). ومثل: أكرم العلماء وأهنِ الجهّال. فيغلب في الظّن من [مع] المقارنة مع المناسبة ظنّ الاعتبار.

وأمّا مثال النّظير، فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعميّة فإنّها قالت له صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: «**إنّ أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحجّ، فإنْ حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال النبيّ** صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: **ارأيتِ لو كان على أبيك دَينٌ فقضيته أكان ينفعه ذلك. فقالت: نعم. قال** صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: **فدَين الله أحقّ أنْ يقضى**»(٢). فإنّها سألته عن دَين الله فذكر نظيره وهو دَين الناس، فنبّه على التعليل به، أي كونه علّة للنفع، وإلّا لزم العَبَث، فيفهم منه أنّ نظيره وهو دَين الله أيضاً علّة للنفع.

وأمّا الثاني: أي ما يستفاد من غير الشّرع، فهي وجوه، منها:

الدّوران، وهو الاستلزام في الوجود والعدم، وسمّي الأوّل بالطرّد والثاني بالعكس، وقد يكون في محلّ واحد، كإسكار الخمر، فإنّ الحرمة دائرة معه وجوداً وعدماً، فقبل حصول السّكر حلال، وبعد انقلاب الخمر خلّاً حلال، وفي حال الإسكار حرام.

وقد يكون في محلّين، ككون الشّيء مكيلاً بحرمة التّفاضل، فإنّ التّفاضل

---

١) «الكافي» ٧/٤١٣ ح ٢

٢) «بحارالأنوار» ٨٥/٣١٥

حلال في الثياب دون الحنطة والشّعير مثلاً، والأوّل أقوى لكونه أقلّ احتمالاً من الثاني.

واختلفوا فيه، والأكثر على المنع، لأنّ بعض الدّورانات لا يفيد ظنّ العليّة، كدوران الحدّ والمحدود والعلّة والمعلول المتساوي، والمعلولَين المتساويين لعلّة واحدة، والحركات والزّمان ونحو ذلك، فلا يفيد أصله.

بيان الملازمة: أنّ الاقتضاء إنْ كان من ماهيّة، فلا يمكن التخلّف، وإنْ كان من جهة خصوص محلّ خاصّ، فلم يستفد من الدّوران. والإنصاف أنَّ حصول الظّن بكثير منها، مثل ما كان العلّة وصفاً مناسباً لا يمكن إنكاره، بل قد يوجب إفادة القطع كما في التجربيّات، ولكنّه ليس ذلك من جهة الدّوران من حيث هو.

ومنها: السَّبر والتقسيم، وهو عبارة عن عدّ أوصاف ادّعي بالاستقراء الإنحصار فيها، وسلب العليّة عن كلّ واحد منها إلّا المدّعى، وهو أيضاً يفيد القطع إذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الأوصاف في المعدود، وثبت بالقاطع سلب العلّيّة من غير واحد منها، وهو في العقليّات كثير، لكنّها في الشرعيّات لا يكاد يوجد، وكيف كان فالكلام في إفادة الظّن بالعلّيّة في الشرعيّات.

واحتجّ المثبت: بأنَّ الأحكام لمّا كانت في الغالب معلّلة بعلل ظاهرة، ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمّل سوى الأوصاف المذكورة، وانتفت[1] العلّيّة عن كلّ واحد سوى الوصف المدّعى، فيغلب الظّن بتعليل الحكم به.

واحتجّ النافون[2] ـ وهم الأكثرون ـ: جواز الاستغناء عن العلّة، لأنّه لو وجب

---

١) في نسخة الأصل (وانتفى)

٢) للظن وللحجيّة من جهة نفي الظّنّ.

التعليل لزم التسلسل، فإنّ الحكم بعلّيّة العلّة يحتاج الى علّة، وهكذا علّيّة تلك العلّة وهلّم جرّا.

سلّمنا، لكن يجوز أنْ يكون العلّة جزئيّ أحدها أو ما يتركّب من بعضها، مثل وصفين منها أو ثلاثة أو مجموعها.

سلّمنا، لكن يجوز كون الحكم موقوفاً على شرط موجود في الأصل مفقود في الفرع، أو ثبوت مانع في الفرع.

والتّحقيق، أنّ هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظّن، ولكن لاحجّة في العمل بهذا الظّن، بل قام الدليل والضّرورة على بطلانه.

ثمّ إنّهم ذكروا أنّ إلحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بإلقاء الفارق، فيقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلّا كذا وكذا، وكلّ ذلك لا تأثير له في الحكم، وهذا الذي تسمّيه الحنفيّة استدلالاً[(١)]، وسمّاه الغزالي[(٢)] بـ: تنقيح المناط، وهو أنْ يقال: هذا الحكم لابدّ له من مؤثّر، وهو إمّا القدر المشترك بين الأصل والفرع، أو القدر الذي امتاز به الأصل من الفرع، والتالي باطل لأنّ الفارق ملغى، فثبت أنّ المشترك هو العلّة، وهو متحقّق في الفرع، فيجب تحقّق الحكم فيه، وأنت خبير بأنّ هذا أيضاً يرجع الى السّبر والتقسيم.

ويرد عليه مايرد عليه، وفرض حصول القطع في ذلك إنّما يكون من جهة أمور خارجة، كما أشرنا سابقاً.

ومنها: تخريج المناط، ووجه تسميته أنّه إبداء مناط الحكم.

---

١) في «المستصفى» ٢ /٩٨

٢) في «المستصفى» ٢ /٩٨، وفي «المحصول» ٤ /١٢٣١

وحاصله، تعيين العلّة في الأصل بمجرّد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم، من دون نصّ أو غيره، كالإسكار لتحريم الخمر فإنَّه مناسب لشرع التحريم، وكالقتل العمد العدواني فإنَّه مناسب لشرع القصاص ،ويسمّى مناسبة وإخالة أيضاً لأنَّه بالنظر إليه يخال أنّه علّة، أي يظنّ [بظنّ].

وأمّا تحقيق المناط، فهو عبارة عن النّظر والاجتهاد في وجود العلّة المعلومة علّيّتها بنصّ الشّارع أو استنباط في الفرع.

المسألة الثانية

القياس بطريق الأوْلى، وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل. ويظهر من بعضهم(١) أنّه هو القياس الجليّ كما يستفاد من صاحب «المعالم»(٢) . والظّاهر أنّه أعمّ منه من وجه كما يظهر من تعريف الأكثر للقياس الجليّ: بأنّه ما كان الفارق بين أصله وفرعه مقطوعاً بنفيه، أي بنفي تأثيره. سواء كانت العلّة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام، كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما، العلّة كفّ الأذى عنهما.

أو غير منصوصة، كإلحاق الأَمة بالعبد في تقويم النصيب [النّصف]عند العتق، يعني إذا أعتق أحد الشّريكين شِقصه(٣) ، حيث عرفنا أنَّه لا فارق بينهما إلّا الذّكورة في الأصل، والأنوثة في الفرع، وعلمنا عدم التفات الشّارع الى ذلك في

---

١) كالعلاّمة في «التهذيب» ص ٢٧٢، وكثير من العامة.

٢) ص ٥١٨

٣) الشَّقص: النَّصيب، وفي العين المشتركة من كل شيء، والجمع أشقاص، ومنه «انّ رجلاً اعتق شقطاً من مملوك».

العتق خاصة.

وأمّا الخفيّ، فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع مقطوعاً به، كقياس القتل بالمُثَقَّل على القتل بالمحدّد، وأنت خبير بأنّ هذا التعريف للجليّ يشمل ما لو كان العلّة في الفرع أضعف، أو مساوياً أيضاً.

ثمّ إنّ دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع أقوى ممّا يحصل به العلم الشرعيّ بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه مطلقاً محلّ تأمّل واضح، لأنّه إذا كانت[١] العلّة مستفادة من غير النصّ من وجوه الاستنباط، فإذا لم يعتمد عليها في الأصل ولم يحصل الاطمئنان بالعليّة، فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وإنْ كان أقوى، مع أنّه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرّد كون العلّة آكد في الفرع إلّا أنْ يقال: إنَّ المفروض نفي تأثير الفارق من جميع الوجوه إلّا من جهة مدخليّة خصوصيّة المادّة، وفيما كان الوصف المناسب في الفرع آكد ينتفي هذا الاحتمال أيضاً، فإنَّ الإيذاء إذا كان علّة لتحريم التأفيف، فالقول بأنّه لعلّه كان لخصوصية الإيذاء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم لم تكن حاصلة في الضّرب باطل، لأنَّ احتمال مدخليّة الخصوصيّة إنَّما هو لاحتمال أنْ يكون للمادّة مدخليّة في التحريم، ومناسبة للحكم بالتحريم لم تكن لمادّة أُخرى كالضّرب وهو معلوم الإنتفاء.

فالحاصل، أنَّ القياس حجّة إذا حصل الظّن بالعليّة في مورد الحكم، ولو من غير جهة النصّ. وفرض انحصار المانع عن حصول الظّن بالعليّة مطلقاً في احتمال مدخليّة المادة، وإذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الأوّلويّة، فتصير العلّة مستقلّة،

---

١) في نسخة الأصل (كان)

وهذا هو الباعث لبعض أصحابنا على العمل به. وأنت تعلم أنّ حصول الظّن بالعليّة لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقاً، بل لابدّ إمّا من القطع أو الظّن الذي لم يدلّ دليل على بطلانه كالمنصوص العلّة، فلابدّ أوّلاً من إثبات علّة الحكم في الأصل في الجملة، ثمّ إبطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع، بحيث تصير العلّة قطعيّة في نفس الأمر، أو قطعيّة العمل ثمّ العمل عليه، وإلّا فلادليل على جواز العمل عليه، وإنْ كان عليّتها في الفرع أظهر وآكد.

وبالجملة، القول بحجيّة القياس بطريق الأوْلى.

أمّا من جهة محض كون العلّة في الفرع آكد، وإنْ كان استنباط العلّة من مثل الدّوران والترديد، فلادليل على حجّيته أصلاً.

وأمّا من جهة الإجماع على كون الوصف علّة مستقلّة أو غيره ممّا يفيد القطع، فلاحاجة في الحجّية الى الآكديّة في الفرع.

وأمّا من جهة النصّ بالعليّة في الأصل بأنْ يفهم منه كونها علّة مستقلّة، فلاحاجة في الحجّية أيضاً الى كونها في الفرع آكد كسائر أفراد المنصوص العلّة، وكذا ما كان من قبيل دلالة التّنبيه.

وأمّا من جهة المستفاد من النصّ هو العليّة في الجملة، بمعنى أنّا نفهم منه أنّ العلّة مع الخصوصيّة مثبتة للحكم ونشك أنّ للخصوصيّة مدخليّة أم لا، ولم يكن تأمّل في استقلال العلّة إلّا من جهة الخصوصيّة، واحتمال مدخليّة الأصل في عليّة العلّة لأجل مناسبة بينها وبين العلّة يقوّيها.

وحينئذ يمكن أنْ يقال: إنّ الآكديّة في الفرع ينفي هذا الاحتمال، فإنّه ينفي ما يتصوّر أشديّة مناسبة العلّة للحكم في الأصل، فينتفي الفارق رأساً على المفروض، ومن ذلك يعلم أنّ مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت

القياس الجليّ، هو أنَّ الخصوصيّة لامدخليّة لها[١] جزماً.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّه لا يجوز الاعتماد على مجرّد آكديّة العلّة في الفرع، بل إنّما يجوز العمل به إذا كان في النصّ تنبيه على العلّة وانتقال من الأصل الى الفرع، وهذا هو المعبّر عنه بالمفهوم الموافق، وذكروا له أمثلة:

منها: قوله تعالى: ﴿فلا تَقل لَهُما أُفٍّ﴾[٢].

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعمل مِثقالَ ذَرّةٍ خَيراً يَره﴾[٣]. الآية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾[٤]. الآية. وهو الذي يقولون أنّه تنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بالأعلى على الأدنى، أي بالتّأفيف على الضّرب مثلاً، أو بالقنطار على الدّينار، وإنْ شئت فاقتصر على التّنبيه بالأدنى على الأعلى بأنْ تجعل الأدنى عبارة عن الأقلّ مناسبة لترتّب الحكم عليه، والأعلى عن الأكثر مناسبة، فإنّ التأفيف أقلّ مناسبة بالتحريم من الضّرب، والذّرة بالجزاء ممّا فوقها، والقنطار أقلّ مناسبة بالتأدية ممّا دونه، والدّينار أقلّ مناسبة بعدمها ممّا فوقه، ولذلك كان الحكم في المسكوت أولى، ولأجل مدخليّةالمناسبة اختلفوا في أنَّ دلالة هذه الآيات على الأعلى هل هو من باب القياس الجليّ أو المفهوم أو المنطوق؟

فقيل: إنّه من باب القياس، وهو ظاهر العلّامة ﵀ في «التهذيب»[٥]، حيث

---

١) في نسخة الأصل (له).

٢) الإسراء: ١٣.

٣) الزلزلة: ٧.

٤) آل عمران: ٧٥.

٥) ص ٢٤٨

قال بعد نقل منع التعبّد بالقياس من الشيعة: والأقوى عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع، كان حجّة، وكذا قياس تحريم الضّرب على تحريم التّأفيف.

وقال في موضع آخر[١] بعد ذلك: أمّا إذا نصّ على العلّة ثمّ علم وجود تلك العلّة في الفرع فإنَّ الحكم يتعدّى إليه، إذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله، وهو باطل. ولا يمكن أنْ يكون ما نصّ الشّارع عليه مخصّصاً بمحلّ الوفاق وإلّا لم تكن العلّة تامّة، وقياس الضّرب على التّأفيف ليس من هذا الباب، لأنّ الحكم في الفرع أقوى. انتهى.

وظاهر كلامه أنّه يعمل بمجرّد كون العلّة في الفرع أقوى وإنْ لم يثبت العليّة بالقاطع من إجماع أو نصّ صريح أو تنبيه، وهو مشكل لظهور كونه قياساً، واندراجه تحت ما دلّ على حرمته من الأَخبار وإنْ لم يسلّم ثبوت الإجماع والضّرورة فيه، سيّما مع ورود الأَخبار في خصوص ما كان الفرع أقوى أيضاً، مثل ما رواه الصدوق رحمه الله في باب الديّات[٢]، عن أبان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: **«ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: «عشرة من الإبل». قلت: قطع إثنين. قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون». قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون». قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرّء ممّن قال، ونقول: إنّ الذي قاله شيطان.**

---

١) من «التهذيب» ص ٢٥١

٢) «من لا يحضره الفقيه» ٤/١١٩ ح ٥٢٣٩.

فقال عليه السلام: **مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ المرأة تعاقل الرّجل الى ثُلث الدّية فإذا بلغت الثُلث رجعت المرأة الى النّصف. يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، والسُّنّة إذا قيست محق الدِّين».**

وما روي من قوله عليه السلام لأبي حنيفة[١] : **«لو كان الدّين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض أنْ تقضي الصلاة لأنّها أفضل من الصّوم»**.

وبالجملة، ظاهر كلام العلّامة هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهائنا في كثير من المواضع، يأبى عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الأصل تنبيه على العلّة أونصّ أو إجماع، وإلّا لما احتاج الى الاعتماد على الأولويّة.

والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرّد الأولويّة مع أنّ كثيراً من تلك المواضع إنّما يثبت الحكم في الأصل بالإجماع، أو يلازم دليل آخر، وليس من الأدلّة النطقيّة التي يستفاد منها العلّة بالنصّ أو بالتّنبيه أو ثبت بالكتاب والسنّة، لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلّة. فقد تراهم يستدلّون في مسألة كون الزّنا بذات البعل محرّماً أبداً بالأولويّة بالنّسبة الى تزويجها، مع أنّهم يستدلّون في كون تزويجها محرّماً أيضاً بالأولويّة بالنّسبة الى تزويجها في العدّة الرجعيّة الثّابت تحريمها بالنصّ، فأين النصّ على العلّة في الأصل أو التّنبيه عليها، مع أنّه لو استدلّ في كون التزويج بها محرّماً أبداً بالنصّ مثل موثّقة أديم بن الحرّ[٢] قال: قال أبو عبدالله عليه الصلاة والسلام: **«التي تتزوّج ولها زوج، يفرّق بينهما، ثمّ لا يتعاودان أبداً»**.

---

١) وفي مؤداها في «الوسائل» ج ١٨ باب ٦ صفات القاضي ح ٢٥ ـ ٢٧ ـ ٢٨.

٢) «تهذيب الأحكام» ٥/ ١٣٢٩ ح ١١٣٢، «الوسائل» ٢٠ /٤٤٦ ح ٢٦٠٥٥

فنقول: لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظّن أنّ العلّة هو[١] هتك عرض الزّوج والدّخول في حريم المتزوّجة حتّى يقال: إنَّ الدّخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزّنا أقوى وآكد، مع أنّه لو سلّم ذلك، فيمتنع كونها فيه أقوى، بل التزويج أدخل في الاعراض عن الاعتناء بشأن الزّوج الأوّل، وهو كلام وقع في البين بتقريب أنّ ظاهر كلام العلّامة ﷺ أنّ مراده ليس بيان تفريع محض آية التّأفيف وأمثاله، بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلّة في الفرع أقوى، سواء ورد بأصله نصّ أم لا.

فلنرجع الى ماكنّا فيه من خلافهم في تفريع آية التّأفيف وأمثاله على قياس [القياس]الجليّ أو المفهوم أو المنطوق. والذي يقول: إنّه من باب القياس الجليّ، لابدّ أنْ يقول: يحصل من ملاحظة الفرع أنَّ الفارق الذي يتصوّر من جانب الأصل ـ وهو الخصوصيّة ـ ملغى، لأنّ الفرع أشدّ مناسبة للحكم، فيتعدّى إليه من هذه الجهة. والذي يقول: بأنّه من باب المفهوم الموافق، يقول: إنّه دلالة التزاميّة للّفظ ويسمّونه: فحوى الخطاب ولحن الخطاب[٢]. والذي يقول: إنّه [دلالة التزامية للفظ] منطوق، يقول: إنّ المنع من التّأفيف في العرف حقيقة في المنع عن الأذيّة، للتبادر.

---

١) التّذكير باعتبار خبره وهو لفظ هتك، كما في الحاشية.

٢) فحوى الخطاب مايفهم منه على سبيل القطع ذكره المحقّق السّلطان في حاشيته ص ٣٣٤ نقلاً عن العلاّمة الشيرازي في شرحه على «المختصر». ولحن الخطاب أيضاً هو ما يفهم من الكلام، وعن «القاموس» الحنه القوم أفهمه إيّاه تلحنه واللاحن العالم بغرائب الكلام وهذا يقتضي دخول القطع في مفهوم اللحن أيضاً، فالفحوى واللحن مترادفان لغة واصطلاحاً، كما عن حاشية القزويني.

وكذلك مثل قولهم: لا تعطه ذرّة، حقيقة في المنع عن الإعطاء مطلقاً، وهكذا.

واحتجّ القائل[١]: بأنّه ليس من باب القياس، بأنّا نقطع بإفادة الصّيغة للمعنى من غير توقّف على استحضار القياس المصطلح.

وأجيب[٢]: بأنّ المتوقّف على استحضاره هو القياس الشرعيّ لا الجليّ، فإنّه بما يعرفه كلّ من يعرف اللّغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد.

أقول: بعدما عرفت ما ذكرنا في القياس الجليّ، ظهر لك بطلان هذا الإطلاق في كلام المجيب، إلّا أنْ يريد بالجليّ هذا القسم الخاصّ منه.

واحتجّ القائل[٣] بأنّه من باب القياس: أنّه لو قطع النّظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما، وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به، وهو معنى القياس.

وأجيب[٤]: بأنّه لم يعتبر لإثبات الحكم حتّى يكون قياساً، بل لكونه شرطاً في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم. يعني أنَّ الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب، ليس من باب القياس بأنْ يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسّط حركة ذهنيّة سريعة من الأصل الى الفرع، وملاحظة المعنى المناسب للحكم، بل بواسطة تبادر المعنى الى الذّهن من اللَّفظ أوّلاً بواسطة الدلالة اللَّفظيّة الالتزاميّة، ولو كان قياساً لما قال به النافي للقياس.

---

١) وهي حجّة النّافين كما نقلها في «المعالم» ص ٥١٩.

٢) والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٥١٩

٣) وهي حجّة الذّاهبين الى كون مثله قياساً كما ذكرها في «المعالم» ص ٥١٨.

٤) والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٥١٩

وردّ[١] : بأنّه لا نافي للقياس الجليّ الذي يعرف الحكم فيه بطريق الأوْلى، حتّى يصحّ أنْ يقال إنّه قائل بهذا المفهوم دون القياس، ويجعل هذا حجّة على إنَّه ليس بقياس.

وقد يقال: أنّ هذا دفع للسند ولا يضرّ الجواب، وهو كذلك، لكنّه جعله بعضهم من أدلّة المانعين لكونه قياساً، فحينئذ ينطبق الردّ عليه ويدفعه.

وقال التفتازاني: والحقّ أنَّ النزاع لفظيّ، واستحسنه في «المعالم»[٢] . ولعلّ وجهه أنّ الطرفين إتّفقا على الإنفهام من اللّفظ، وأنّه لاحاجة في الإنفهام الى ملاحظة الأصل والفرع والعلّة واستحضار القياس المصطلح. فالنّزاع في تسمية ذلك بالمفهوم أو القياس الجليّ، وذلك أيضاً مبنيّ على إرادة هذا القسم الخاصّ من الجليّ وهو القياس بطريق الأوْلَى، لما مرّ.

أقول: وهذا أيضاً إنّما يتمّ إذا سلّمنا أنّ كلّ قياس بطريق الأوْلى ممّا لا ينفكّ تصوّر الفرع من تصوّر الأصل حتّى يصحّ أنْ يقال: إنَّ النزاع لفظيّ. وقد عرفت الكلام فيه في حكاية إلحاق الزِّنا بالتّزويج، إلّا أنْ يراد تردّد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاصّ من القياس بطريق الأوْلى، الذي هو قسم خاصّ من القياس الجليّ.

واعلم، أنّ ما ذكرنا من تفسير الجلّي في الردّ المذكور هو عبارة التفتازاني، وهو موهم لكون القياس الجلّي نفس القياس بطريق الأَوْلى كما يفهم من

---

١) والرّاد هو السلطان في حاشيته على «المعالم» ص ٣٣٤.

٢) ص ٥١٩

«المعالم»[١] ، وليس كذلك، بل لا ينافي كلامه إرادة كونه أعمّ منه، كما هو صريح الأكثرين، فإنّ الموصول وصِلَته وصف تقييديّ لا توضيحيّ.

فحاصل الكلام في القياس بطريق الأوْلى الذي يقول به الشّيعة، لابدّ أنْ يكون قياس نصّ على علّته أو نبّه عليها، ودفع احتمال مدخليّة خصوصيّة الأصل فيها من جهة كون العلّة في الفرع أقوى، لا غير. فكلّ من ينكر من أصحابنا العمل بالمنصوص العلّة مثل السيّد ﵀[٢] تمسّكاً باحتمال مدخليّة الخصوصيّة، لابدّ أنْ يخصّص كلامه بما لو كان الفرع أوْلى بالحكم، لأنّ ذلك الاحتمال مندفع فيه حينئذ، فتأمّل، فإنّ ذلك أيضاً منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة أشدّيّة مناسبة خصوصيّته للعلّة لا مطلقاً، فاحفظ ما ذكرنا لئلّا يختلط عليك الأمر.

ثمّ إنّ أصحابنا قد يتمسّكون في إلحاق حكم بالآخر، بإيجاد الطريق بين المسألتين، ويقولون: إنّه ليس بقياس، كما قال الشهيد الثاني في «الروضة»[٣] في مسألة إلحاق الغائب والمجنون والطفل ـ إذا كانوا مدّعى عليهم ـ بالميّت، في وجوب اليمين الاستظهاريّ، أنّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس، ثمّ تنظّر فيه.

ومرادهم من اتّحاد الطّريق، أنَّ دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل أحدهما على نصّ بالعليّة أو تنبيه عليها، بحيث يشمل الآخر، فيستفاد من النصّ الوارد في الميّت أنّ العلّة في وجوب اليمين هو أنّه لا لسان له للجواب.

---

١) ص ٥١٩

٢) كما عرفت عنه في «الذريعة» ص ٦٨٥، وصرّح عن قوله بذلك صاحب «المعالم» ص ٥١٤.

٣) بل في «مسالك الأفهام» ١٣ / ٤٦٢

ووجه النّظر، أنّ العلة إنّما يسلم [يسلّم] حجيّتها إذا ثبت دلالة النصّ على استقلالها مطلقاً. وكذلك التّنبيه إنّما يسلم إذا ثبت عدم الفارق بينهما.

ويمكن أنْ يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميّت الى الدنيا، واحتمال رجوع هؤلاء الى الدّعوى كاملاً.

إذا عرفت هذا، فلا تغترّ بما أوردناه على العلّامة، ونظر أنّه في العمل بالقياس بطريق الأَوْلَى في غير صورة التّنبيه على العلّة، وأنَّ الظّاهر منه ذلك، إذ لعلّ مراده أيضاً فيما يستفاد العلّة من النصّ، واعتماده على الأولويّة لإثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخليّة المادّة، وكذلك فيما تمسّكوا فيه باتّحاد الطّريق.

والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بأنّهم يعملون بالقياس المحرّم، وقد ذكرنا نظير ذلك في الإجماعات المنقولة، فكما أنّه قد تقع الغفلة في دعوى الإجماع ويحصل الخطأ في الحدْس، فكذلك في فهم العلّة من النصّ واستقلاله، فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا أنّهم عاملون بالقياس المحرّم أو يسمّون المشهور غالباً [عالماً] بالإجماع، وذلك لا يوجب القدح في أصل العمل بالعلّة المنصوصة أو المنبّهة أو الإجماع المنقول.

قانون

ممّا يستدلّ به العامّة، الاستحسان والمصالح المرسلة.

أمّا الاستحسان: فقال به: الحنفيّة[(١)]، والحنابلة[(٢)]، وأنكره غيرهم[(٣)].

قال الشّافعيّ: من استحسن فقد شَرَّع[(٤)].

واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن أنْ يكون محلّاً للنزاع، ولا حاجة لنا الى ذكرها، وأظهرها: أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التّعبير عنه، أو أنّه العدول من حكم الدّليل الى العادة لمصلحة الناس، والمناسب لطريقهم أنْ يوجّه بأنْ يكون مرادهم أنْ ينقدح في نفس المجتهد رجحان استحسان من غير أنْ يكون مستنداً الى دليل شرعيّ، أو أنّه العدول من حكم الدّليل الشرعيّ الى العادة التي لم تعتبر شرعاً، وإلّا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعاً ليس باستحسان مردود، مثل: العدول عمّا تقتضيه قاعدة الإِجارة في دخول الحمّام من غير تعيين مدّة المكث، ومقدار الماء المسكوب، وشرب الماء من السّقاء من غير تعيين، لأنّ تلك العادة كالإجماع، بل هو إجماع.

والحاصل، أنَّ الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه أو بعادته أو نحو ذلك من دون أمارة شرعيّة، وهو باطل لعدم الدّليل عليه، ولأنّه لا يفيد الظّن بكونه

---

١) وهو المحكي عنهم كما في «المحصول» ٤/١٤٤٦، و«المستصفى» ١/٢١٣

٢) القول بالاستحسان مذهب احمد، كما نقل في «شرح روضة النّاظر» عن القاضي يعقوب.

٣) بل في «المحصول»: ٤/١٤٤٧ اتفق أصحابنا على إنكار الاستحسان.

٤) وردّ الشّيء قبل فهمه محال، وهو تتمّة ما في «المستصفى» ١/٢١٣.

حكماً شرعيّاً في الحقيقة، ولإجماع الإماميّة وأخبارهم.

واحتجّوا عليه بقوله تعالى: ﴿**فَيَتَّبِعُونَ اَحسَنهُ**﴾(١)، ﴿**واتّبِعُوا اَحسَنَ ما أُنزِلَ اِليكُم**﴾(٢).

وأجيب: بأنَّ المراد: الأظهر والأوْلى، فعند التّعارض الرّاجح بدلالته، فإذا تساويا فالرّاجح بحكمه، وبقوله ﷺ(٣): «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسَن**».

وأجيب: بأنّ المراد ما رآه جميع المسلمين حسناً وهو الإجماع.

وأمّا المصالح المرسلة(٤):

فالمراد بالمصلحة دفع ضرر أو جلب منفعة للدِّين أو الدُّنيا.

والمصالح إمّا معتبرة في الشّرع ولو بالحكم القطعيّ من العقل، من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدِّين والنَّفس، والعقل والمال والنّسل، فقد اعتبر الشّارع صيانتها وترك ما يؤدّي الى فسادها.

وإمّا ملغاة، كإيجاب صيام الشّهرين لأجل الكفّارة على الغنيّ حتماً، لكونه أزجر له.

---

١) الزّمر: ١٨.

٢) الزّمر: ٥٥.

٣) رواه البزار والطيالسي وأبو نعيم والبيهقي في الاعتقاد عن ابن مسعود انظر «كشف الخفاء» ٢ /١٨٨، «المقاصد الحسنة» ٥٨١، «المستصفى» ١ /٢١٤، ونقله عندنا في «عوالي اللئالى»: ١ /٣٨١ ح ٦.

٤) وقد يعبرون بعضهم عنها بالاستصلاح كالخوارزمي في «الكافي»، والغزالي في «المستصفى»، واطلق إمام الحرمين وابن السّمعاني عليه إسم الاستدلال.

وإمّا مرسلة[١] ، يعني لم يعتبرها الشّارع ولا ألغاها، وكانت راجحة وخالية عن المفسدة. وهذا هو الذي ذهب الى حجّيتها[٢] بعض العامّة[٣] ، ونفاها أصحابنا، وأكثر العامّة[٤] .

وهوالحقّ، لعدم الدّليل على حجّيته[٥] ، ولأنّا نرى أنّ الشّارع ألغى بعضها واعتبر بعضها، فإلحاق المرسلة بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

احتجّوا: بأنّ عدم اعتبارها يؤدّي الى خلوّ وقائع عن الحكم[٦] ، وهو باطل

---

١) ووجة تسميتهم لها بالمرسلة يمكن لأنّ الشّارح أطلقها، فلم يقيّدها ولم يلغها.

٢) في نسخة الأصل (حجّيته).

٣) كمالك كما عن «المحصول» ٤/١٤٧١، وبعض الشافعية كما عن «شرح روضة النّاظر» ٣/١٣٨٣، وقال الامام في «البرهان»: وهو المحكي عن مالك وأفرط في القول به حتى جَرَّه الى استحلال القتل، وأخذ المال لمصالح تقتضيها في غالب الظنّ، وإن لم يجد لها مستنداً.

٤) كابن قدامة وبعض الحنابلة وبعض الشّافية وبعض المتكلّمين كما عن «شرح روضة النّاظر» ٣/١٣٨٤، تنبيه: نُسب هذا المذهب الى جمهور العلماء من الحنابلة والشّافعية والحنفيّة، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فمن تتبع واستقراء يجدهم في الفقه كلّهم يستدلّون بالمصالح المرسلة ولكن يختلفون سعة وضيقاً في الأخذ بها.
قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول»: «أمّا المصلحة المرسلة فالمنقول أنّها خاصة بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرّقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي ـ حينئذ ـ في جميع المذاهب، وقال ابن دقيق العبد: «إنّة لا يخلو أي مذهب من اعتباره في الجملة، ولكن الامام مالك قد توسّع في الأخذ بها، ويليه الامام أحمد».

٥) في نسخة الأصل (حجّيتها).

٦) راجع «المحصول» ٤/١٤٧٢.

لما عرفت في حكم ما لانصّ فيه، ومن أمثلتها: ضرب المتّهم بالسّرقة محافظة على المال. ومنها: فصد الحامل أو شربها لدواء، إذا علم أنّهما يوجبان لشفائها وسقوط ولدها، فإنّهما يوجبان إبقاء نفس، وتركهما يوجب إتلاف نفسين.

ومن أمثلتهما: انَّ أهل الحرب إذا تترّسوا بأسارى المسلمين فيجوز رميهم، وإنْ أدّى الى تلف الأسارى إذا علم أنّهم إذا لم يرموا ظفروا على الإسلام وإنّما أفتى بجوازه أصحابنا لدليل خارجيّ، ولذلك لايجوز قتل من يعلم من حاله أنّه لو لم يقتل لأوجب تلف جماعة.

المقصد الخامس
في النَّسخ

وهو في اللّغة: الإزالة[١].

وفي الاصطلاح: رفع الحكم الشّرعيّ بدليل شرعيّ متأخّر[٢] على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وتقييد الحكم «بالشّرعيّ» لإخراج رفع مقتضى البراءة الأصليّة بالدّليل الشّرعيّ.

و«الدّليل الشّرعيّ» لإخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما.

و«بالمتأخّر» لإخراج الشّرط والاستثناء وغيرهما من المخصّصات.

وأمّا القيد الأخير، فلإخراج الحكم المحدود الى وقت، أو الوارد بصيغة الأمر على القول بعدم إفادته للتكرار، فيبقى إثبات الحكم بعنوان الإطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحلّ الأشياء أو حرمتها، ونحو ذلك.

وما يقال: إنّ هذا القيد مستغنى عنه، لأنّ في أمثال المخرجات لارفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرّفع.

يمكن رفعه بأنّ الرّفع ليس مستعملاً في حقيقته، وإلّا لزم البداء المحال على الله

---

١) كما في «مجمع البحرين»، ومنه الحديث «شهر رمضان نسخ كل صوم» أي أزاله، يقال: نسخت الشّمس الظّل: أي أزالته، ونسخ الآية بالآية: أزالة حكمها بها، فالأُولى منسوخة والثانية ناسخة.

٢) وكذا في «الزّبدة» ص ١٥٤.

تعالى، ولذلك قيل: النّسخ هو رفع مثل الحكم الشّرعيّ الثّابت[١]، وذلك يتحقّق في المخرجات أيضاً، مع أنّ ذلك يرد على القيد المتأخّر أيضاً، إذ الكلام لا يتمّ إلّا بآخره، فلم يثبت شيء حتى يرفع إلّا أنْ يقال: المراد الرّفع ظاهراً، المترتّب على الثّبوت ظاهراً فإنَّ حقيقة النّسخ هو التخصيص، فإنّه تخصيص في أزمان الحكم، فيصحّ تعقيبه للتصريح بالدّوام أيضاً، ولا تناقض، ولا يصحّ تعقيبه للمحدود الى زمان، وللأمر على القول بعدم إفادته للتكرار.

---

١) وقيد: مثل الحكم الثّابت بالدّليل الشّرعي جعله المحقق في «المعارج» ص ١٦٢، ومثله صاحب «المعالم» ص ٥٠٩، والعلاّمة في «مبادئ الوصول» ص ١٧٤.

قانون

الحقّ جواز النّسخ، ووقوعه في الشّرع، والمخالف في الأوّل بعض فرق اليهود، وفي الثاني أبو مسلم بن بحر الأصفهاني[١] ، سيّما في القرآن، لقوله تعالى: ﴿لا يأتيه الباطِلُ مِن بَينِ يَدَيهِ وَلا مِن خَلفِهِ﴾[٢] .

لنا على الجواز: عدم الدليل على استحالته، وستسمع بطلان ما تمسّك به اليهود. وعلى وقوعه آية العدّة، فإنّ قوله: ﴿وَالّذين يُتوفّون مِنكُم وَيَذَرُونَ أزواجاً وَصيّةً لازواجِهِم مَتاعاً الى الحَول غير إخراج﴾[٣] الدالّة على وجوب الإنفاق عليها في حول، وهو عدّتها ما لم تخرج، فإنْ خرجت فتنقضي عدّتها ولا شيء لها، نسخت بآية أربعة أشهر وعشراً.

وتخلّص عنها الأصفهاني: بأنّ حكمها باقية في الجملة، فإنّ الحامل إذا كان مدّة حملها عاماً فتعتدّ بالحول.

وهو مدفوع: بأنّ الاعتداد حينئذ ليس بالحول من حيث هو، بل بالوضع، وآية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس.

وأجاب عنه: بأنّ حكمها باق لبقاء الاستقبال إليه عند الاشتباه.

وهو مدفوع أيضاً: بأنّه ليس من حيث الخصوصيّة كما لا يخفى.

---

١) محمد بن بحر الأصفهاني ٢٥٤ ـ ٣٢٢ هـ معتزلي، ولي اصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي واستمر حتى دخل ابن بويه إصفهان سنة ٣٢١ هـ فعزل. ومن كتبه في التفسير «جامع التأويل» في أربعة عشر مجلّداً، و«مجموع رسائله».

٢) فصّلت: ٤٠.

٣) البقرة: ٢٤٠.

وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرّسول صلى الله عليه وآله، وغيرها ممّا لانطيل بذكرها وذكر ترّهات أبي مسلم، والعُمْر أشرف من أنْ يضيّع في أمثاله.

ولعلّ أبا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه، كأكثر ما ورد في الشرائع السّالفة بأنّها كانت محدودة، فلا ينافي إنكاره إسلامه.

وأمّا ما تمسّك به من الآية، فمدفوع: بأنّ المراد أنّه لايأتيه كتاب يبطله، ولم يتقدّم عليه كتاب يردّه، مع أنّ النّسخ ليس بإبطال، بل بيان لانتهاء مدّة الحكم، أو مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع.

وأمّا اليهود، ففرقة منهم منعوه عقلاً، وفرقة سمعاً، وفرقة جوّزه مطلقاً، لكنّها أنكرت معجزات نبيّنا صلى الله عليه وآله، وفرقة أقرّت بها واعترفت بنبوّته صلى الله عليه وآله للعرب دون غيرهم.

وتمسّك من قال باستحالته عقلاً باستحالة كون الشّيء حسناً قبيحاً، والأمر يقتضي كونه حسناً، ورفعه يقتضي كونه قبيحاً.

وجوابه: منع كون الحُسن والقُبح ذاتيين في جميع الأشياء، بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات، وذلك كشرب الأدوية وأكل الأغذية، فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر، وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان، ومفسدة بعده. وبذلك يندفع ما يتمسّك بعضهم بقوله تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبدِيلاً﴾[1] من باب الإلزام، فإنّ السُّنّة هو مجموع الأمرين، فالمجموع سنّة واحدة ولا تبديل فيه، بخلاف سُنّة العباد، فإنّ أطبّاء الأبدان قد يمهّدون شرب الدَّواء على كيفيّة خاصّة، على ترتيب خاصّ للمنضج والمسهل والمقوّي وغير ذلك، وقد يحصل لهم البداء

---

١) فاطر: ٤٣.

في هذا التمهيد والترتيب، بخلافه تعالى فإنّه لا يمكن في حقّه البداء، والنّسخ بيان لانتهاء مدّة الحكم الأوّل بعد إخفائها لمصلحة، لا بداء ولا ظهور له تعالى، بعد الجهل والخفاء تعالى شأنه عن ذلك.

واحتجّ الآخرون:(١) بقول موسى على نبيّنا وآله وعليه السّلام، هذه شريعة مؤيّدة ما دامت السّموات والأرض، وقوله عليه السلام:(٢) «تمسّكوا بالسّبت أبداً»(٣).

والجواب: المنع.

ودعوى التّواتر غير مسموعة لإنقطاع عدد التّواتر عنهم عندما استأصلهم بُخْت نُصَّر(٤)، بل الرّواية مختلقة من إبن الرّاوندي(٥).

سلّمنا، لكن المراد بالتأبيد طول الزّمان، كما ورد في التوراة: إنّ العبد يستخدم [ستّ] سنين ثمّ يعرض عليه العتق، فإنْ أبى فليثقب أُذنه ويستخدم أبداً(٦).

---

١) القائلون بامتناعه سمعاً بأحد المعاني المذكورة.

٢) وقد ذكره العلاّمة في «مبادىء الوصول» ص ١٧٨.

٣) ففي سفر الخروج فصل ٣١ ص ١٤٤ طبع بيروت ١٩٣٧ م «فاحفظوا السّبت فإنّه مقدس لكم، ومن خرقه يُقتل قتلاً، كل من يعمل فيه عملاً تنقطع تلك النّفس من شعبها، فليحافظ بنو اسرائيل على السبت مواظبين عليه مدى أجيالهم عهداً أبديّاً.

٤) هو ابن الملك (نابو بولصر) ملك بابل، تو في بعد ابيه سنة ٦٠٧ ق م.
انتزع بلاد الموصل، وهاجم الاسرائيليين راجع «دائرة المعارف» لوجدي ٢ / ٥١.
وذكروا أنّ بخت بالتّشديد أصله بوخت ومعناه ابن، ونصّر كبقم صنم، وكان وجد عند الصّنم ولم يعرف له اب فنسب إليه (قاله في القاموس).

٥) ابن الرّاوندي من علماء اليهود كما من الحاشية وقد روى الخبرين أو الخبر الأخير بدون ذكر قيد الأبد أو ذكر الغاية للتمسّك بالسّبت بمجئ نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم.

٦) ذكره في «الزبدة» ص ١٥٥.

وفي موضع آخر منها: يستخدم العبد خمسة سنين ثمّ يعتق، فعلم أنَّ المراد من الأوّل طول المدّة.

هذا مع ما يرد عليهم من المعارضة بوقوع النّسخ عندهم، فقد ورد في التوراة أنّه تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثمّ حَرُم [حرّم] ذلك في شريعة موسى (١)، وأنّه أحلّ لنوح عليه السلام وقت خروجه من الفُلك كلّ دابّة ثمّ حرّم كثيراً منها في شرع موسى، مع أنّ التأبيد في الزّمان بمنزلة دلالة العامّ على الأفراد، فيجوز التخصيص فيهما معاً، والتناقض المتوهّم مندفع بذلك كنظائره.

واحتجّ اليهود أيضاً: بأنّه لمّا بيّن شرع موسى عليه السلام فاللّفظ الدالّ عليه إمّا أنْ يدلّ على دوام شرعه أوْ لَا.

وعلى الأوّل، فإمّا أنْ يقترن بشيء يدلّ على أنّه سينسخ أم لا.

أمّا على الأوّل، فمع أنّه مستلزم للتناقض، يرد عليه أنّه ممّا تقضي العادة بنقله متواتراً لتوفّر الدّواعي عليه، ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع أنّه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم أيضاً أنّه يجوز أنْ يكون شرع نبيّكم أيّها المسلمون مقروناً بذلك ولم ينقل.

وأمّا على الثاني، فيلزم التّلبيس والإغراء بالقبيح، وعلى الثاني فلا يقتضي إلّا فعله مرّة واحدة لأنّ الأمر لا يقتضي الدّوام وذلك لا يسمّى نسْخاً.

وفيه: أنّا نختار أوّلاً: أنّه ذكر ما يدلّ على الدَّوام ولا يضرّه التصريح بخبر النّسخ ولا عدمه.

أمّا الأوّل فلأنّ التصريح بأنَّه سينسخ حينئذ قرينة على التجوّز في الدَّوام فلا

---

١) وكذا ذكر في «الزبدة» ص ١٥٤.

تناقض.

وأمّا الثاني: فلأنّه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان.

وأمّا تأخير البيان عن وقت الخطاب فلاقبح فيه، كما مرّ في محلّه.

وثانياً: أنّه لم يذكر ذلك، ولكن جميع الشّرائع ليس من باب الأمر إذ بيان الحلّيّة والحرمة للأشياء ممّا يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار، وإذا كان ظاهره الاستمرار فيصحّ النّسخ ويتحقّق حقيقته.

وثالثاً: نقول: إنّ هذا الاستدلال منهم وإنْ كان لإبطال النّسخ ولكن لازم مرادهم إثبات دوام شريعة موسى عليه السلام أيضاً، وأنت خبير بأنَّ هناك شقّاً آخر لم يذكروه، وهو أنْ يكون البيان على سبيل التّحديد الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، لِمَا لا يكون البيان كذلك، فلايلزم محال ولا قبيح.

والقول: بأنّ الحسن لا يمكن أنْ يصير قبيحاً وبالعكس، رجوع الى الدّليل الأوّل.

نعم، ينهض هذا الدّليل مع الإغماض عمّآ أوردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الإسلام بإثبات نسخ شريعة موسى عليه السلام، فيمكن أنْ يرد هذا الاعتراض بأنّ هذا الشّقّ ليس من باب النّسخ، مع أنّ لهم أنْ يمنعوا النّسخ من رأس بدون التمسّك بهذه الاحتمالات، لكن لاينفعهم في إثبات دينهم إلّا مع التمسّك بالرّوايات أو بالاستصحاب، وقد عرفت حال الرّوايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب، فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع، ولم يبق شيء لهم يلزموننا به بحول الله وقوّته، وبقي الكلام مع التّحقيق، وهو محتاج الى الإنصاف وفتح عين البصيرة.

قانون

لاريب في جواز النّسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكّن منه، سواء فعله أو لم يفعله، وإلّا فلم يكن الكفّار مكلّفين بالفروع، بل العُصاة التّاركون للفعل رأساً مع أنَّ المصلحة الباعثة عليه تحصل بدونه.

ومرادنا بالتمكّن أعمّ من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله تعالى أوّلاً أو من جانب العبد من جانب ترخيصه تعالى، فحينئذ يدخل في جملة النّسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسّع قبل الإتيان به للمريد له المؤخّر إيّاه من جهة رخصة الشّارع، إلّا أنْ يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلّفين لا من كلّ واحد، فيكفي إتيان بعضهم دون الباقين في جواز النّسخ.

ولعلّه من هذا الباب نسخ آية تقديم الصّدقة على النّجوى، وكذلك الممنوع عنه في أوّل الوقت لمرض أو إغماء ونحو ذلك. ومن هذا الباب حكاية ذبح إسماعيل عليه السلام، فإنّه تعالى منع منه وحجزه عن الإتيان به، وكذلك من تمكّن من بعضه دون بعض آخر منه.

واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل، فأكثر أصحابنا والمعتزلة وبعض الأشاعرة: على العدم[١].

والمنقول عن المفيد: الجواز[٢]، وهو مذهب أكثر الأشاعرة[٣].

---

١) راجع «العدة» ٢/ ٥١٨، و«الذريعة» ١/ ٤٣٠، و«الزّبدة» ص ١٥٥، و«المستصفى» ١/ ١١١ ـ ١٢١.

٢) كما في «المعالم» ص ٥٠٤، و«المعارج» ص ١٦٨ و«العدة» ٢/ ٥١٨.

٣) راجع «البحر المحيط للزركشي» ٤/ ٩٠.

وقيل: بالوقف.

والأوّل أقوى لقبح الأمر بالقبيح والنّهي عن الحسن، فإنّ مقتضى النّـهي أوّلاً عن شيء قبحه، فإذا جاء الأمر النّاسخ فيعطى حسن القبيح إذ المفروض إتّـحاد متعلّقهما، وكذلك حكاية النّهي عن الحسن، وللزوم اجتماع الحسن والقبح فـي شيء واحد من جهة واحدة وهو محال.

وما يقال: إنّ النَّهي قد تعلّق بمثل ما أمر به لابنفسه، وكذلك الأمر، فهو باطل. لأنّ المكلّف به أوّلاً هو الطبيعة، أمراً كان أو نهياً، وقد ورد النّاسخ بها أيـضاً، إذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتّى يتصوّر هناك مايز بينهما.

وكذلك ما يقال: إنّ الأمر الأوّل تعلّق باعتقاد وجوب الفعل والنّاسخ بـنفسه، وكذلك النهي الأوّل والنّاسخ إذ ذلك خروج عن المتنازع، إذ بعد تسـليم جـواز الأمر والنهي وإرادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المأمور به والمنهيّ عنه كما هو الأظهر، وقد بيّناه في مبحث عدم جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشّرط، فلم يتوارد النّاسخ والمنسوخ على شيء واحد، والكلام حينئذ في كون ذلك نسخاً، فيرجع حينئذ الى المناقشة في الاصطلاح، وإطلاق المـنسوخ على مثل ذلك، وإلّا فلا ننكر جواز ذلك كما بيّناه ثمّة.

والقول: بأنّ حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد، فإذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الأمر به للزوم الإغراء بالقبيح؛ ضعيف، بل قد يحسن نفس الأمر والتوطين على شيء مع علمه بأنّه سيمنعه من جهة مصلحة، وإنّما نسلّم قبح ذلك لو ترتّب عليه مفسدة وتأخّر بيانه عن وقت الحاجة.

ويؤيّده ما ورد في الأخبار أيضاً، مثل قويّة أبي المعزا عثمان بن عيسى عن

أبي بصير[١] قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثمّ أراد بعدُ أنْ يتزوّجها؟ فقال عليه السلام: إذا تابت حلّ له نكاحها. قلت له: كيف تعرف توبتها؟ قال: يدعوها الى ما كان عليه من الحرام، فإنْ امتنعت واستغفرت ربّها، عرف توبتها».

وموثّقة عمّار[٢] عن الصّادق عليه الصلاة والسلام قال: «سألته عن الرّجل يحلّ له أن يتزوّج إمرأة كان يفجر بها، فقال: إنْ أَنس منها رشداً، فنعم، وإلّا فليراودها على الحرام، فإنْ تابعته فهي عليه حرام، وإنْ أبَت فليتزوّجها».

والحاصل، أنّه إنْ أريد من جواز النّسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوّزه، وإنْ أريد إرادة نفس الفعل ثمّ نسخه قبل التمكّن منه؛ فنستحيله.

والكلام فيه نظير ما حقّقنا في مبحث الأمر مع العلم بانتفاء الشّرط.

احتج المجوّزون[٣] بوجوه ضعيفة، أقواها ثلاثة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿يمحو اللهُ ما يَشاءُ وَيُثبت﴾[٤].

وفيه: أنّه أُريد به ما يعمّ محو الأمر الابتلائيّ الذي قصد منه محض الاعتقاد، فقد عرفت الكلام فيه.

وإنْ أريد محض الإيجاد والإعدام، مثل إحياء زيد وإماتة عمرو، فهو أيضاً خارج عمّا نحن فيه.

وإنْ أريد محو الأمر بالمأمور به المطلوب بذاته في نفس الأمر، فهو مستلزم للبداء الحقيقيّ المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحُسن والقُبح، وتحسين

---

١) «الاستبصار» ٣/١٦٨ ح ٦١٤، «تهذيب الأحكام» ٧/٣٢٧ ح ١٣٤٨.

٢) «الاستبصار» ٣/١٦٨ ح ٦١٥

٣) وقد نقلها في «المعالم» ص ٥٠٤.

٤) الرّعد: ٣٨.

القبيح وتقبيح الحسن، فلابدّ من تخصيص الآية بغيره، لقيام البرهان على استحالته، مع أنّ مدلول الآية أنّه تعالى يمحو ما يشاء، والكلام في ثبوت مشيّته لهذا المحو، وهو ممنوع، بل الظّاهر من الآية هو البَداء الاصطلاحي الذي هو من خواصّ مذهب الشّيعة.

الثاني: أنَّه تعالى أمَر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام ثمّ نسخ ذلك قبل وقت الذّبح، فإنّ الظّاهر من قول اسماعيل عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ ٱفْعَل مَا تُؤْمَر﴾(١) بعد قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إنّي أَرىٰ فِي المَنَامِ أنّي أذبَحُك﴾(٢)، وغير ذلك ممّا هو يستفاد من المقام في الآية مثل الفداء والإقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مأموراً به لامتنع من مثله، وغير ذلك، دالّة على أنّه كان مأموراً بالذّبح لابمحض المقدّمات كما قيل(٣)، مع أنَّه مناف لعظم شأنهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم، ولا يدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿قد صَدَّقْتَ الرُّؤيا﴾(٤). ولاينافي كونه مأموراً بتمام الذّبح.

وفيه: أنّ هذا الأمر أيضاً إبتلائيّ، لامتحان ابراهيم واسماعيل على نبيّنا وآله وعليهما السّلام وإظهار مرتبتهما على النّاس، لا أنّه كان الذّبح في نفسه مطلوباً. وظاهر الأمر وإنْ كان هو إرادة المأمور به، لكنّ القاطع دلّ على إخراجه من ظاهره وحمله على إرادة التوطين، وقد مرّ بعض الكلام فيه في مباحث الأوامر. والفداء يمكن إنْ يكون من أجل ما اعتقده ظاهراً من فعل المأمور به.

---

١ ـ ٢) الصّافات: ١٠٢.

٣) راجع «المعالم» ص ٥٠٥.

٤) الصّافات: ١٠٥.

وقد يجاب: بما روي أنّه قد ذبح لكنْ كلّما قطع التحم.

وهو مع سلامته، فيه: أنَّ التبادر من الذّبح المأمور، به هو ما يزهق الرّوح فيرجع الى إخراج الكلام عن الظّاهر، مع أنّه لا معنى حينئذ للنسخ إذ المأمور به لم يكن إلّا الطبيعة، وهي تحصل بفرد واحد، والأمر يقتضي التّكرار، فلم يبق مورد للنسخ.

الثالث: ما روي(١) أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أُمِرَ ليلة المعراج بخمسين صلاة، ثمّ راجع الى أنْ عادت الى خمس.

وفيه: بعدما أورد عليه من أنَّ فيه من علامات الوضع من جهة أنّ فيه طعناً على الأنبياء عليهم السلام بالإقدام على المراجعة في الأوامر المطلقة، وسلامة سيّده [سنده]، أنَّ ذلك نسخ قبل التمكّن، لأنّ علم المكلّفين من شرائط التمكّن، وقد حصل ذلك قبله.

ويمكن أنْ يقال: إنّ ذلك كان إخباراً عن الإيجاب فيما بعد، معلّقاً في علمه تعالى بعدم شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فيندرج تحت البَداء المصطلح.

الرابع: أنّ المصلحة قد تتعلّق بنفس الأمر والنهي، فجاز الاقتصار عليهما من دون إرادة الفعل.

ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مرّ، فلا نعيد.

---

١) «الاحتجاج» ١/٣٢٩، «من لا يحضره الفقيه» ١/١٢٥ ح ٢/٦٦ ونقله في «المعالم» ص ٥٠٤.

قانون

يجوز نسخ الكتاب بالكتاب إتّفاقاً إلّا من أبي مسلم، وقد مرّ بطلانه.

وبالسنّة المتواترة، خلافاً للشافعي[١] ومن تبعه، استناداً الى قوله تعالى: ﴿ما نَنْسِخُ مِن آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بِخيرٍ مِنها أَو مِثلِها﴾[٢]، والسنّة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها، وأيضاً الضمير في [نأت] للهِ تعالى.

وفيه: أنّ الظّاهر أنّ المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم الثّابت بالآية، لا نفس الآية وتلاوته.

والمراد من كونها خيراً كونها مشتملة على مصلحة، مثل المصلحة السّابقة، أو خيراً منها، وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنّة. وأمّا إضافة الإتيان إليه تعالى، فلا يضرّ، إذ ما يأتيه الرّسول ﷺ هو ما أتاه الله تعالى بلا ريب.

وكذلك يجوز نسخ السنّة المتواترة بالكتاب، وخالف فيه أيضاً بعض العامّة[٣]، وهو أيضاً ضعيف لا يليق بالنظر اليه.

وأمّا نسخ الكتاب والسنّة المتواترة بخبر الواحد، فالأكثرون على المنع[٤]، وجوّزه بعض العامّة[٥]، وقال بعضهم: لا خلاف في جوازه إنّما الخلاف في الوقوع.

---

١) كما في «المستصفى» ١ /١٢٣.

٢) البقرة: ١٠٦.

٣) في «المعالم» ص ٥٠٦: وأنكره شذود منهم وهو ضعيف جداً لا يلتف إليه.

٤) وكذا عن صاحب «المعالم» ص ٥٠٦.

٥) وجوّزه شرذمة كما في «المعالم» ص ٥٠٦.

واستدلّ الأكثرون: بأنّهما قطعيّان، وخبر الواحد ظنّيّ، ولا يترك القطعيّ بالظنيّ.

وإدّعى بعضهم الإجماع عليه، فإنْ ثبت الإجماع فهو، وإلّا فلا يخفى أنّ الدّليل الأوّل مقدوح بما مرّ في بحث التخصيص، إذ القدر المسلّم قطعيّته هو متن الكتاب والسنّة المتواترة.

وأمّا دلالتهما على التّأبيد فلا قطع به، مع أنّه لو صرّح بالتّأبيد فهو أيضاً يصير كالعامّ بالنسبة الى الأزمان، فَلِمَ لا يجوز تخصيصه بظنّ أقوى منه، فإذا فرض حصول ظنّ من خبر الواحد يغلب على الظنّ الحاصل من عموم الدّوام في الكتاب والسنّة بالنّسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد، فلا مانع من العمل به، وفائدة النّزاع وثمرته قليلة عندنا لِنُدُور مثله.

وذكر القائلون به أمثلة لوقوعه: منها: أنَّ أهل قُباء سمعوا مناديه ﷺ: أَلا إنّ القبلة قد تحوّلت، واستداروا ولم ينكر عليهم أحد من الصّحابة.

وهو ممنوع، بأنّا لانعلم أنّه خبر واحد، ولعلّه حُفّ بقرينة أَفاد القطع لهم.

ثمّ إنَّ المراد بكون خبر الواحد ناسخاً أنْ يكون نفس الخبر رافعاً للحكم، كما سنشير إليه.

أمّا دلالة الخبر على كون آية فلانيّة منسوخة بكذا، فهو خارج عمّا نحن فيه، والأظهر جواز إثبات النّسخ به بهذا المعنى، وإلّا فالفائدة ليست بنادرة على ذلك.

وأمّا الإجماع: فاختلفوا في جواز نسخه أو النّسخ به، وبنوا الخلاف على أنّ الإجماع هل يتحقّق قبل انقطاع الوحي أم لا؟

فالأكثرون على عدم انعقاد الإجماع إلّا بعد وفاته ﷺ، لِأنّه إنْ كان قوله ﷺ فيهم، فلا عبرة بقول غيره وإلّا فلاعبرة بقول المجمعين، وحينئذ

فلايجوز أنْ يكون منسوخاً، لأنّ النّاسخ إمّا الكتاب، وإمّا السنّة، وإمّا الإجماع، وإمّا القياس.

أمّا القياس فإنَّما يكون حجّة عندهم إذا لم ينعقد الإجماع على خلافه.

وأمّا الكتاب والسنّة فلأنَّ المفروض أنّهما قبل الإجماع، والنّاسخ لابدّ أنْ يتأخّر.

وأمّا الإجماع فلأنّه لابدّ له من مستند، فهو إمّا نصّ أو قياس، فإنْ كان نصّاً فيكون الإجماع الأوّل باطلاً، لكونه على خلاف الشيخ؛ فلا نسخ.

وإنْ كان قياساً فيكون الثاني باطلاً، لما مرّ، وأنّه لا يجوز أنْ يكون ناسخاً، فلأنّ المنسوخ إمّا أنْ يكون نصّاً أو إجماعاً أو قياساً، والكلّ باطل.

أمّا الأوّلانْ فلامتناع إنعقاد الإجماع على خلاف النصّ والإجماع.

وأمّا الثالث فلبطلانه بالذّات حينئذ، فلانسخ.

هذا ما ذكر الجمهور، واعتمد المرتضى[١] من أصحابنا في عدم الجواز على الإجماع، والشيخ[٢] على أنّ الإجماع دليل عقليّ والنّسخ لا يكون إلّا بدليل شرعيّ.

وذكر بعضهم[٣]، أنّ الإجماع إنّما يكون من مستند قطعيّ، فيكون النّاسخ هو لا نفس الإجماع، ودعوى الإجماع مشكلة.

وكون الإجماع دليلاً شرعيّاً[٤] واضح، وقد مرّ ما يدلّ عليه في محلّه، ولا

---

١) في «الذريعة» ١/ ٤٥٦.

٢) في «العدة» ٢/ ٥٣٨، وحكاه المحقق عن الشيخ كما في «المعالم» ص ٥٠٧.

٣) حكاه عن بعض المتأخرّين في «المعالم» ص ٥٠٧.

٤) ردّ على ما كان قد ذكره الشيخ.

حاجة عندنا في حجّية الإجماع الى مستند آخر لكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام.

والمراد من ناسخيّة الإجماع أو منسوخيّته هو باعتبار كشفه.

والمناقشة في استناد النّسخ الى المستند دون الإجماع مناقشة ضعيفة.

والتّحقيق عندنا، أنّ الإجماع ينعقد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأمّا بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدّمناه في محلّه، ولا مانع من كونه ناسخاً ولا منسوخاً[١].

وأمّا المخالفون، فيدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه ـ مضافاً الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ـ أنَّ أدلّتهم على حجّية الإجماع ينادي بعدم اختصاص تحقّقه بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»[٣]، ونحو ذلك كما لا يخفى.

---

١) في «الذريعة» ١/ ٤٥٦ قال المرتضى: إعلم أنّ مصنّفي أصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنَّ الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً واعتلّوا في ذلك: بأنّه دليل مستقرّ بعد انقطاع الوحي، فلا يجوز نسخه ولا النّسخ به... والأقرب أن يقال: إنّ الأمّه مجمعة على أنَّ ما ثبت بالإجماع لا يَنْسَخ ولا يُنسخ به، هذا الكلام للسيد رحمه الله وقد ذكره في «المعالم» ص ٥٠٧ عنه أيضاً.

٢) النساء: ١١٥.

٣) «المنخول» ص ٤٠٥.

قانون

زيادة العبادة المستقلّة على العبادات ليست نسخاً للمزيد عليه، صلاة كانت أو غيرها، عند جمهور العلماء، لأنّه لا يرفع إلّا العدم الأصليّ وهو ليس بحكم شرعيّ. ولعلّ مرادهم[١] لو لم ينف الحصر المستفاد من الشّرع، وإلّا فثبت النّسخ للحصر، ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه.

وذهب جماعة من العامّة الى أنّ زيادة صلاة على الصّلوات الخمس نسخ، لأنّه يخرج الوسطى عن كونه وسطى[٢].

وأورد عليه: بأنّ ذلك نسخ لحكم عقليّ وهو كونها وسطى، فلا يكون نسخاً.

مع أنّه يرد عليهم أنّ الزيادة المستقلّة أيضاً نسخ، لأنّه يخرج الأخيرة عن كونها أخيرة.

وفيه: أنّ المراد زوال ما يترتّب على الوسطى من الأحكام الشرعيّة، مثل شدّة المحافظة وغيرها، وليست في الأخيرة.

وقيل: بل الحقّ أنّه نسخ إنْ كان ذلك لأجل كونها وسطى الصّلوات المفروضات مطلقاً، ولو كان لكونها وسطى الخمس، لم يزل الحكم، لعدم زوال الوصف المذكور.

أقول: وعلى الأوّل أيضاً لا يلزم النّسخ، لأنّ الحكم إذا تعلّق بوسطى مطلق الصلاة، فالموصوف تابع لتحقّق الوصف ولا مدخليّة لخصوصيّته في الحكم،

---

١) من عدم النّسخ.

٢) وهو ظاهر الفساد كما في «المعالم» ص ٥١٠.

فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة أنّها شيء واحد من جهة الوصف، لم يوجب زوال الحكم من المتّصف بالصّفة من جهة أنّه متّصف بها، وإنْ زال الحكم عنه من جهة الخصوص.

وأمّا العبادة الغير المستقلّة، فاختلفوا في كون زيادتها نسخاً، ومثّلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتّصال.

والحقّ، أنّه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم، فإنّ وجوب الرّكعتين باق على حاله، وانضمام الركعتين إليهما لايخرجهما عن وجوب. وكذلك ليس بنسخ من جهة الإجزاء وعدم الإجزاء لأنّهما مع أنّهما حكمان عقليّان لا يجري فيهما النّسخ لم يثبت ارتفاع إجزاء الأوّلين [الأوليين]، غاية الأمر أنَّ إجزاءهما كان على حال، والآن صار على حال آخر.

نعم، لو فرض حكم الشّارع بأنّهما لايجزيان إلّا منفردين، ثمّ قال: لايجزيان إلّا منضمّين، فهو يصير نسخاً.

وكذلك إذا استفاد من الشّرع وجوب إلصاق التشهّد بالركعتين الأوّلين [الأوليين] ثمّ رفع حكم وجوبه وأخّره عن الرّكعتين الأخيرتين، إذ أوجب التشهد والتسليم أوّلاً بشرط الاتّصال بالأوليين ثمّ أخّرهما عن الأخيرتين.

وثمرة هذا النّزاع، تظهر في جواز إثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه إذا ثبت الأصل بالقطعيّ، وهذه الّثمرة نادرة عندنا، بل لاتكاد توجد.

قانون

يعرف النّاسخ إمّا بتنصيص الشّارع صريحاً،كأن يقول: هذا ناسخ لذلك، أو بما يؤدّي ذلك،كما في قوله ﷺ(١): «كنت نهيتكم عن زيارة المقابر ألا فزوروها، وكنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي ألّا فادّخروها».

أو بالاجماع عليه.

وإمّا بالعلم بالمتأخّر لضبط التّاريخ.

وإذا حَصَل التضادّ ولم يعلم النّسخ بأحد الوجوه المذكورة فيجب التوقّف لا التخيير.

وهذا ليس من قبيل الأخبار الواردة عن أئمّتنا عليهم السلام.

وثبوت التخيير في العمل بين متضادّيها ومناقضيها لو امتنع التّرجيح، بل الكلام فيما نحن فيه إنّما هو إذا علم بأنّ أحدهما رافع لحكم الآخر.

وأيضاً قد أشرنا سابقاً الى الفرق بين إثبات النّسخ بخبر الواحد، بمعنى أنّ خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلاً، وما كان خبر الواحد ناقلاً لحكاية النّسخ، والحكم فيهما مختلف، فلا تغفل.

---

١) «علل الشّرائع» ح ٣، وقد نقله في «المستصفى» ١ /١٢٧

قانون

يجوز نسخ التّلاوة دون الحكم وبالعكس، وهما معاً.

والمخالف في المذكورات شاذّ، وحجّته واهية، ويكفينا الوقوع.

أمّا الأوّل: فكما ورد في أخبارنا أنّه كان من القرآن أنّ الشيخ والشّيخة إذا زَنَيا فارجموهما نكالاً من الحقّ، فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه[١].

وأمّا الثاني: فهو إمّا مع البدل، كتبديل العدّة بالحول بأربعة أشهر وعشراً، أو بلا بدل كنسخ الصّدقة قبل النّجوى[٢].

ويجوز بالأثقل كما يجوز بالأخفّ والمساوي كما في تبديل الكفّ عن الكفّار الثّابت بقوله تعالى: ﴿لَكُم دينُكُم وَلِيَ دين﴾[٣] بآية الجهاد، وصوم عاشوراء برمضان[٤].

وأمّا الثالث: فروي أنّ سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، ونسخ حكمها وتلاوتها[٥].

---

١) وكذا عندهم كما في «المستصفى» ١/١٢٢.

٢) وذكرهما في «المستصفى» ١/١٢٢.

٣) الكافرون: ٦.

٤) وكذا في «المستصفى» ١/١١٩.

٥) «بحارالأنوار» ٣١/٤٢٤، «الاحتجاج» ١/٢٢٢، وراجع تفسير «البيان» للسيد الخوئي مبحث النّسخ لمزيد من البيان.

القوانين المحكمة

في الأصول المتقنة

تأليف

المحقق النحرير والفقيه الشهير والأصولي الكبير

الميرزا أبي القاسم القمي قدس سره

(١١٥٢-١٢٣١ هـ)

شرحه وعلق عليه

رضا حسين صبح

الجزء الرابع

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ
دار المحجة البيضاء



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال
ص.ب :١٤/٥٤٧٩ - هاتف :٠٣/٢٨٧١٧٩ - تلفاكس :٠١/٥٥٢٨٤٧ - ٠١/٥٤١٢١١
E-mail:almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com
info@daralmahaja.com

الباب السَّابع
في
الاجتهاد والتَّقليد

قانون

الاجتهاد في اللّغة: تحمّل المشقّة.

وفي الاصطلاح له تعريفان:

أحدهما: ينظر الى إطلاقه على الحال.

والثاني: الى إطلاقه على الملَكة.

وإلى الأوّل ينظر تعريفه: بأنّه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ[1].

والى الثاني ينظر تعريفه: بأنّه ملَكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشّرعيّ الفرعيّ من الأصل، فعلاً أو قوّة قريبة[2].

---

١) وهو للحاجبي وللعاملي في «المعالم» ص ٥٢٥.

٢) وهو للبهائي.

والمراد «باستفراغ الوسع» هو بذل تمام الطّاقة بحيث يحسّ عن نفسه العجز عن المزيد عليه.

واحترز «بالفقيه» عن استفراغ غير الفقيه.

وفيه: أنّه مستلزم للدّور، إذ الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها وهو لا يتحقّق إلّا بكونه مجتهداً، فلا فقه إلّا مع الاجتهاد.

وقد يذبّ عن ذلك: بأنّ المراد «بالفقيه» من مارَس الفنّ، احترازاً عن الأجنبيّ مثل المنطقيّ البحت وإنْ لم يكن فقيهاً اصطلاحياً.

وفيه: مع أنّه مجاز، يرد عليه أنّه استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقّق الاجتهاد، إذ من قرء الكتب الفقهيّة وزاوَلَ رؤوس المسائل وبعض الكتب الاستدلاليّة أيضاً، ولكن لم يحصل له بعد قوّة ردّ الفرع الى الأصل، لا يسمّى استفراغ وسعه اجتهاداً.

فإنْ قلت: لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذ إلّا بعد تحصيلها أيضاً.

قلت: فعلى هذا يتمّ الكلام في المنطقيّ أيضاً، فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه.

والأحسن أنْ يقال: إذا كان هذا تعريفاً للحال والفعل، فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابليّة القريبة لفيضان العلم بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة عليه، بسبب كونه عالماً بالمبادئ والأدلّة وواجداً للقوّة القدسيّة التي يتمكّن بها على ردّ الفرع الى الأصل.

فمثل هذا الشّخص إذا ردّ الحكم الشّرعيّ الفرعيّ الى الأصل بإعمال نظره وإتعاب خواطره واستفراغ وسعه في ذلك.

فهذا الفعل من هذا الشّخص يسمّى اجتهاداً.

ومن هذه الحيثيّة يسمّى هذا الشّخص مجتهداً، فهو من حيث حصول العلم له بالأحكام النّاشئة من الأدلّة فعلاً أو قوّة قريبة من الفعل؛ فقيه.

ومن حيث استنباط الفرع من الأصل واستخراج الحكم من الدّليل فعلاً أو قوّة قريبة من الفعل؛ مجتهد.

والتحقيق أنْ يقال: إنّ الحدّ لمطلق الاجتهاد، لا الصحيح منه كما نبّهنا عليه في الفقه أيضاً، فعلى هذا نقول: إنّ «الفِقه»: هو العلم بالأحكام النّاشئة من الأدلّة.

و«الاجتهاد» هو استنباط الأحكام منها.

و«الاستنباط» متقدّم على العلم، فلا التفات في التّعريفين الى الشَّخص الذي يقوم به الأمران، ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الإجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقّف عليه، ومنه القوّة القدسيّة من شرائطه لا من مقوّماته.

فإذا أريد تعريف صحيحها فيقال:

الإجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشّرعيّ الفرعيّ من أدلّتها لمن عرف الأدلّة وأحوالها، وكان له القوّة القدسيّة التي يتمكّن بها عن مطلق ردّ الفرع الى الأصل.

و«الفقه»: هو العلم الحاصل بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها لمن كان كذلك، فلايدخل شيء منهما في تعريف الآخر، ولا يلزم دور.

وقيد «الظنّ» لإخراج الأحكام الضّروريّة والقطعيّة النظريّة.

وفيه: أنّ الأوّل يخرج بقيد الاستفراغ.

والثاني لايحسن إخراجه، لأنّ معرفة النظريّات أيضاً يسمّى فقهاً، وتحصيلها واستنباطها من أدلّتها اجتهاداً، إذ المجتهد قد لايعرف حكم الشّيء أوّلاً ويحتاج

الى النّظر في الأدلّة، وبعده يحصل به القطع من الدّليل، وقد أشرنا الى ذلك في أوّل الكتاب.

وتقييد الحكم «بالشّرعيّ» لإخراج العقليّات، فإنّ استنباطها لا يسمّى إجتهاداً إصطلاحاً.

وربّما قيّد «بالفرعيّ» لإخراج استنباط مسائل أصول الدّين، بل أصول الفقه فقط أيضاً، وإنْ كان اجتهاداً في اللّغة أيضاً أو في اصطلاح آخر، كما تراهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في أصول الدين وعدمه، ولا حاجة إليه، إذ المتبادر من الشّرعيّ الفرعيّ.

وأمّا التّعريف الثاني: وهو ما ذكره المحقّق البهائيّ رحمه الله(١) فقال الفاضل الجواد رحمه الله: يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الأحكام عن أدلّتها بالفعل، من غير أنْ يصير ذلك ملكة له، بل كان حالاً فإنّه ليس اجتهاد، وكذا من حفظ جملة من الأحكام تلقيناً وعرف مع ذلك أدلّتها لعدم حصول الملكة معه.

أقول: وما ذكراه يفيد حصر إطلاق الإجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال، وهو خلاف التّحقيق وخلاف ما ذكره الأكثرون. نعم يصحّ هذا تعريفاً لملكة الإجتهاد، لا لحاله.

ثمّ ذكر أنّ اللّام في «الحكم» للجنس، فيدخل المتجزّئ. والتقييد بـ«الشّرعيّ» لإخراج العقليّ.

وبـ«الفرعيّ» الأصليّ كالاعتقادات.

وبـ«من» الأصل الضروريّ كالصلاة والزّكاة.

---

١) في «الزّبدة» ص ١٥٩.

ثمّ قال: وبـ«القوّة القريبة» يدخل من له تلك الملَكة من غير أنْ يستنبط بالفعل، بل يحتاج الى زمان، إمّا لتعارض الأدلّة، أو لعدم استحضار الدّليل، أو الاحتياج الى الالتفات، ونحو ذلك.

وحيث إنّ الاجتهاد هو الملكة، فالمجتهد من له تلك الملكة، والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الأصل.

أقول: ولعلّ الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة، ظهور لفظ المجتهد فيه، وأنت خبير بأنّه لا ملازمة.

ثمّ إنّ هذا الإطلاق في المجتهد، اصطلاح خاصّ مشهور.

وقد يطلق على من يعتمد في الطّلب على الاستدلالات التفصيليّة سواء كان في المعقول أو المنقول، أو في الفروع أو الأصول.

والمقلِّد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيليّ.

قانون

إذ قد عرفت أنّه لا حاجة الى إدراج قيد الظنّ في تعريف الاجتهاد، فيظهر أنّ ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيّاً وقد يكون ظنيّاً، وكلاهما حجّة على المجتهد والمقلِّد له.

أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ المفروض إنسداد باب العلم غالباً بالفرض، ولعدم الدّليل على حرمة العمل به حينئذ مع بقاء التكليف جزماً لو لم ندّع ثبوت الدّليل على جواز العمل به، إذ قد عرفت أنّه لادليل على وجوب الاحتياط، وذلك لأنّ أدلّة حرمة العمل بالظنّ ظنيّة، وقد بيّنّا أنْ لادليل على حجّية تلك الظّنون الحاصلة من تلك الأدلّة على حرمة العمل بالظنّ سوى أنّه ظنّ المجتهد، ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذّمة بأكثر من ذلك، حتّى يقال: إنَّ اليقين بشغل الذمّة يستدعي تحصيل اليقين ببراءته، مع أنّ الاستدلال بما يدلّ على حرمة العمل بالظنّ على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهيّة بظنّه محال، لأنّ جواز العمل به يستلزم عدمه، وما يستلزم وجوده عدمه، فهو محال.

بيانه: أنّ الأدلّة الدالّة على حرمة العمل بالظنّ عمومات ظنيّة، وإلّا لما صحّ تخصيصها، إذ الظّنون المجوّزة في الشّريعة فوق حدّ الإحصاء، وكفاك قوله تعالى: ﴿إنّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ﴾[١]. فإذا كانت العمومات ظنيّة، فالاستدلال بها لا يفيد إلّا الظن، وحينئذ فنقول: ما الدّليل على جواز العمل بهذا الظّن.

---

١) الحجرات: ١٢.

فإن قلت: الدّليل عليه أنّه ظاهر الكتاب مثلاً هو حجّة إجماعاً، فالعامّ الدّال على حرمة العمل بالظنّ قطعيّ العمل فلامحال.

قلت: المسلّم من الإجماع هو حجّية ما هو مراد من الكتاب، لا ما هو ظاهر منه، فإنّ حجّية ظواهر الكتاب مسألة اجتهاديّة، وانعقاد الإجماع عليها ممنوع لمخالفة الأخباريّين اعتماداً على أخبار كثيرة مذكورة في محلّها.

سلّمنا عدم الاعتناء بشأنهم وإمكان إخراج تلك الأخبار عن ظاهرها لمعارضتها بأقوى منها، لكنّا نقول: المسلّم منه هو حجّية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم، لأنَّ مخاطبته كان معهم، والظّن الحاصل للمخاطبين من جهة أَصالة الحقيقة أو القرائن المجازيّة حجّة إجماعاً، لأنّ الله تعالى أرسل رسوله ﷺ وكتابه بلسان قومه، والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه، وكما أنّ الفهم يختلف باختلاف اللّسان، فكذلك يختلف باختلاف الزّمان، وإنْ توافق اللّسان فحجّية متفاهم المتأخّرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دلّ على حجّية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الإجماع عليه بالخصوص، ولا يمكن إثبات ذلك حينئذ إلّا بأحد وجهين:

الأوّل: إنحصار السّبيل الى الحكم في العمل بتلك الظّنون، ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه، لأنّ ذلك هو مقتضى الدَّليل العقليّ المقتضي لحجّية ما يفتح السَّبيل من الظّنون من حيث هي ظنّ، لا من حيث إنّه ظنّ خاصّ، إذ الدّليل القطعيّ لا يدلّ على حجّية ظنّ خاصّ، والمفروض أنّ الإجماع غير مسلّم في الظنّ الحاصل لغير المشافهين.

والثاني: أنّ الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنّفين الّذين يقصدون بكتابهم بقاءه أبد الدّهر ليفهم منه المتأمّلون فيه بكرور الأيّام على مقدار فهمهم، ويعملون

عليه، وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة، سيّما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب إليه، فإنّه لاريب في جواز العمل للمدرّسين في التّأليفات والمتعلّمين والمتأمّلين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم، وكذلك المكتوب إليهم المكاتيب، وهو ممنوع، سيّما فيما اشتمل على الأحكام الفرعيّة، إذ الظّاهر منها إلقاء الأحكام بين الأمّة وقتئذٍ وإعلام المخاطبين بالشّرائع وإعلانها بينهم.

وذلك لاينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد ألف سنة بذلك، لأجل حصول الطّريقة واستقرار الشّريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يداً عن يد.

ولا ينافي ذلك أيضاً تعلّق الفرض ببقائه أبد الدّهر، لحصول الإعجاز وسائر الفوائد، إذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والأسلوب وسائر الحِكَم المستفادة منها، مع قطع النّظر عن الأحكام الفرعيّة الظّاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده. فإثبات أنْ يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنّفين، سيّما الأحكام الفرعيّة، بأنْ يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الألفاظ، واستفادة كلّ من يجئ بعد ذلك من تلك الألفاظ على مقتضى فهمه بظنّه ولو لم يكن موافقاً لمراده تعالى أيضاً، سيّما بعنوان القطع والجزم، وإدّعاء أنّا نعلم أنّه تعالى أراد ذلك؛ يحتاج الى دليل واضح، بل الإنصاف أنّا إنْ لم ندّع العلم بأنّ الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى، فلا أقلّ من الظّهور في العدم أو تساوي الاحتمالين، فكيف يدّعى العلم بأنّ مراد الله تعالى من إنزال قوله: ﴿مِن بَعدِ وصِيّةٍ يُوصَى بها أَو دَين﴾[1] انْ يبقي هذه اللّفظة.

---

١) النساء: ١٢.

ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد ألف سنة، أنّ المراد من بعد احتمال المال للوصيّة والدَّين والميراث والسّاعة لها بأنْ يفضل عنهما ما يساوي الأنصباء، ويترتّب عليه أنَّه يكفي في التملّك وجواز التصرّف حينئذ أنْ يعزل الدَّين والوصيّة، كما فهمه بعضهم، فهو حجّة عليه.

ومن يفهم منه أنّ هؤلاء الأرحام يملكون لهذه الأنصباء بعد إيفاء الدَّين والوصيّة ووصول نصيبهما إليهما إمّا بيدهما أو يد وكيلهما أو وليّهما ولو كان هو الحاكم أو المؤمنين العدول، ولا يحصل مالكيتّهم إلّا بعد تملّكهما لنصيبهما ووصوله إليهما، فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه، وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم؛ فهو أيضاً حجّة عليه.

ومن يفهم منه أنَّ استقرار ملك الأرحام إنّما يثبت بعد وفاء الدَّين والوصيّة وإنْ ثبت قبله متزلزلاً فهو حجّة عليه وهكذا، بل الأوْلى أنْ يدّعى العلم بأنَّ مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني، فهمه نبيّه ﷺ وفهمه المخاطبون المشافهون، وكان مقصوده تعالى إبلاغ الحكم وقد أبلغ، ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى كما خفي أكثر الأحكام.

والحاصل، أنّ دعوى العلم بأنّ وضع الكتاب العزيز إنّما هو على وضع تأليف المصنّفين سيّما في الأحكام الفرعيّة، دعوى لا يفي بإثباتها بيّنة.

فإنْ قلت: إنَّ أخبار الثّقْلين وما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب، يدلّ على أنّ الكتاب من هذا القبيل.

قلت: بعد قبول علميّة تلك الأخبار صدوراً كما هو ظاهر بعضها، تمنع أوّلاً: دلالتها على التمسّك بمتفاهم اللّفظ من حيث هو متفاهم اللّفظ، لِما لا يكون المراد لزوم التمسّك بالأحكام الثّابتة والمعلومة عنه، كما هو ثابت في أكثرها، وكذلك ما

دلّ على عرض الأخبار على الكتاب.

وثانياً: بعد تسليم ذلك فنقول: إنّ دلالتها على التمسّك بالألفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها، وعلى ظواهرها ظنيّة إذ ذهب جماعة من الأخباريين الى أنّ المراد التمسّك بما فسّرها الأئمّة عليهم السلام بها، والعرض على ما فسّروه به وإنْ كان خلاف الظّاهر، فحينئذ ننقل الكلام الى هذه الأخبار ونقول: دلالتها على ما نحن فيه حينئذ إنّما يتمّ لو قلنا بالعلم بأنّ تلك الأخبار أيضاً من قبيل تأليفات المصنّفين الّذين يرضون بما يفهمه المتحاورون.

يعني أنّ الحاصل لنا من تلك الأخبار إنّما يكون حجّة لأجل ذلك، وهو في غاية البعد فيما نحن فيه، بخلاف الكتاب العزيز، أو نـدّعي العـلم بأنّ متفاهم المخاطبين بها علماً أو ظنّاً كان ذلك، وأنّى لك بإثبات العلم في المقامين.

سلّمنا أنَّ الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنّفين، لكنّ مقتضى ذلك أنْ يكون الظنّ الحاصل منه حجّة من جهة أنّه ظنّ حاصل منه، والمفروض أنّ الظّنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط، إذ الظّن الحاصل من اللّفظ إنّما هو من جهة وضع اللّفظ وحقيقته أو مجازه، والاعتماد على أصل الحقيقة أو القرينة الظّاهرة في المعنى المجازي، ونحو ذلك.

وأمّا الظنّ الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسّوانح التي حصلت في الشّريعة، فهو ظنّ حاصل للمجتهد بنفس الأمر بعد ملاحظة الأدلّة وجمعها وجرحها وتعديلها، لاظنّ حاصل من الكتاب.

والحاصل، أنّ الظنّ الحاصل من الدّليل إمّا يلاحظ في بادئ النّظر ويعتبر ما حصل منه لو خلّي وطبعه، وإمّا يلاحظ ما يستقرّ على ظنيّته بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع ورفع القرائن الدالّة على خلافه.

فأمّا الأوّل: فإنْ لم ندّع الإجماع على بطلان العمل به في أمثال زماننا، فلا كرامة في القول به، فضلاً عن إدّعاء الإجماع على جوازه أو وجوب العمل به، إذ لاريب أنّ في أمثال زماننا اختلط أمر الدَّلالة ووقع الخلاف بين العلماء، والاختلاف في الأدلّة بين ظواهر الكتاب والسنّة المتواترة وأخبار الآحاد وغيرها، واشتبه الحال بسبب التّخصيص والنّسخ والمعارض والمخالف، فلاريب أنَّه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الأدلّة بالظنّ الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب، ولا أظنّ الخصم يدّعي جواز ذلك.

وكيف يمكن إدّعاؤه حتّى بعنوان العلم ودعوى الإجماع، حتّى أنّ كثيراً من العلماء لا يجوّزون التجزّي في الاجتهاد، لأجل احتمال اختفاء معارضات الأدلّة وإنْ كان احتمالا ضعيفاً.

وأمّا الثاني: فهو ليس بظنّ حاصل من الكتاب مثلاً، بل هو ظنّ المجتهد بحكم الله تعالى، ومراده من مجموع الآية ودفع معارضاتها ومنع القرائن الدالّة على خلافها وإرادة ما هو خلاف الظّاهر منها.

وبالجملة، إمّا نقول بحجّية ظاهر ظنّ الكتاب في زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه، أو بشرط عدم ملاحظة المعارض، أو بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه عنه بالدّليل، حتّى يبقى الظنّ، والأوّلان باطلان وفاقاً من الخصم.

والثالث: ينفع الخصم دعوى الإجماع على حجيّته لو تمكّن من دعوى الإجماع على حجّية الظُّنون التي بها يدفع المعارض حتّى يقول: إنّ العمل على الظّنون الحاصلة من أجل الكتاب بعد إعمال هذه الظّنون إجمَاعِيّ، وأنّى له بذلك.

وكيف يتمكّن منه إلّا انْ يقول بالإجماع على حجّية ظنّ المجتهد من أيّ شيء

يكون إلّا ما أخرجه الدَّليل، إذ جلّ هذه الظُّنون لم يقم عليها دليل إلّا كونه ظنّ المجتهد.

فإنْ قلت: نعم، ولكنّ ظنّه إذا تعلّق بكيفية الإستخراج من الآية مثلاً فحجّيته إجماعيّة، لا إذا تعلّق بغيره.

أقول: لا أفهم معنى هذا الكلام، فإنّ اختلاف العلماء في أنّ العام المخصّص حجّة في الباقي أم لا مثلاً، يعمّ الكتاب والسنّة المتواترة وأخبار الآحاد وغيرها كلّها، والمسألة إجتهاديّة، فإجراء العامّ من الكتاب على ظاهره بمعونة أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي، وأنّ أدلّة الخصم باطلة في تلك المسألة الأصوليّة مسألة ظنيّة.

ودعوى الإجماع على أنّ إعمال هذه المسألة الأصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره؛ شطط من الكلام[١]، ويلزمه في العكس أنْ لو قال أحد بعدم الحجّية في عامّ الكتاب لأداء ظنّه الى أنّ العامّ المخصّص ليس بحجّة في الباقي إنْ يكون إجماعيّاً، ولكن من حيث إنّه متعلّق بالكتاب.

وأيضاً نقول في مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلّ لكُم ما وَراء ذلِكم﴾[٢] أنّه ظاهر في العموم، ومقتضاه عدم نشر الزّنا سابقاً الحُرمة، كما ذهب إليه جماعة من محقّقي

---

١) وهذا الظّن إن لم يندرج في معقد الاجماع على حجية ظواهر الكتاب لولا الظّنون الحاصلة منه لم يلزم شطط في الكلام كما يظهر بالتأمّل، كما يظهر به أيضاً عدم الملازمة في العكس لأنّ معنى عدم الحجّية انّه لا يحصل منه الظّن في تمام الباقي فيكون مجملاً فلا ظن على هذا القول من جهة يكون متعلّقا بكيفية الاستخراج من الكتاب ليكون اجماعياً. هذا كما في حاشية السيد على القزويني.

٢) النساء: ٢٤.

الأصحاب، وذهب جمهور الأصحاب الى الحُرمة، والأخبار المستفيضة في كلّ من الطّرفين موجودة، ولا ريب أنّ ترجيح عموم الآية وإبقاءه على ظاهره وإدّعاء الظنّ به يتوقّف على ترجيح أخبار الحِلّ على أخبار الحُرمة، إذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لا مجال لمنع الأَخبار رأساً، فلابدّ من الرّجوع الى المرجّحات بين الأخبار، ولا ريبَ أنّه لا إجماع على كيفيّة ترجيح الأخبار لاختلاف العلماء في وجوه التّراجيح، واختلاف الأخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيئ في الخاتمة، ولا مناص في الجمع بين الأخبار إلّا بالرّجوع الى المرجّحات الاجتهاديّة، مع أنّ قبول كلّ واحد من الأخبار وردّها من حيث السَّند والمتن، وثبوت العدالة وكيفيّتها والكاشف عنها والمثبت لها، وعدد المزكّي وغير ذلك، لايكون في الأكثر إلّا بالظنّ الاجتهاديّ، ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتأمّل المنصف المتدبّر.

ودعوى الإجماع على حجّية كلّ ما يتعلّق بالأخبار بعنوان العموم أو إدّعاء الحدْس وحصول القطع برضا الشّارع بذلك العموم بالخصوصيّة والنّصوصيّة لا لأنّه من جزئيّات لزوم تكليف ما لايطاق لو لم يعمل بها عهدته على مدّعيه، وبيننا وبين هذه الدّعوى بون بعيد.

وأمّا جعله من جزئيّات لزوم تكليف ما لايطاق، فلانمنعه ولا يجدي للمستدلّ، بل هو مذهبنا وطريقتنا.

فظهر ممّا قرّرنا لك الفرق بين الظنّ الحاصل من الكتاب من حيث هو، والظنّ الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه.

ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم(١) واشتبه عليه الأمر ولم يفرّق بين المجاز والعامّ، وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصّص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز، وهو غلط، لأنّ الفحص عن المخصّص يرجع الى الفحص عن المعارض، بخلاف المجاز، فإنّه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتباران في العامّ والمجاز بكلا المعنيين، فعليك بالتأمّل والتفرقة، وقد حقّقنا ذلك في مباحث العامّ والخاصّ، فراجعه.

فالحكم بحرمة العمل بالظنّ الذي لم يثبت حجّيته بالخصوص من دليل قطعيّ، مثل الشّهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ﴾(٢) ونحوه، إنّما هو من جهة ظنّ حاصل للمجتهد بعد التأمّل في الآية وفي القواعد الأصوليّة، ودفع الأدلّة التي أقاموها على عدم حجّية العامّ المخصّص للإجماع على أنّ الآية مخصّصة بظنون كثيرة، وملاحظة عدم المعارض والظنّ به، أو القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصّص، وذلك ظنّ حصل للمجتهد من مجموع ذلك، لاظنّ حاصل من الآية.

وبعد ملاحظة ذلك، فإنّ سلّمنا ذلك الإجماع على العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب على هذا الوجه، فلانسلّمه في خصوص العامّ المخصّص، لأنّه موضع خلاف، والنّزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات أخبار الآحاد، بل هو جار في المتون القطعيّة، كالكتاب والسنّة المتواترة أيضاً، ولم يثبت الإجماع على حجّية عموم آيات التّحريم في أمثال زماننا، بل مطلقاً بعد القطع بتخصيصها ببعض

---

١) وهو المدقّق الشّيرواني.

٢) الإسراء: ٣٦.

الظّنون.

فإنْ قلت: النّزاع في حجّية العامّ المخصّص في الحقيقة، راجع الى النّزاع في حصول الظنّ منه في الباقي وعدمه كما يظهر من أدلّتهم المذكورة من الطّرفين، لا إلى الحجّية وعدمها مع حصول الظنّ أيضاً، فالمنكر يقول: إنّه لا يحصل الظنّ منه بدلالته على الباقي، ولو فرض حصول الظنّ فهو حجّة باتّفاق منّي.

قلت: المنكر يقول: إنّه لا يمكن حصول الظنّ منه، ولو فرض حصول الظنّ منه في نفس الأمر لكان حجّة، لا أنّه لا يحصل منه لي ظنّ، ولو فرض حصوله لخصمي فهو حجّة عليه حتّى يصير بذلك إجماعاً، فهو في الحقيقة يغلّط [يغلّط] مدّعي حصول الظنّ ويقول: أنت قصّرت في الإجتهاد حيث ادّعيت الظنّ فيما لا يمكن حصول الظنّ فيه.

والحاصل، أنّ القدر المسلّم من الإجماع الفرضيّ الذي يمكن أنْ يدّعى في هذا المقام هو أنْ يقول المُنكِر للحجّية: إنَّ العامّ المخصّص لا يحصل منه الظنّ في نفس الأمر ولو حصل منه ظنّ في نفس الأمر فهو حجّة، وليس، فليس.

ولا يظهر من هذا الكلام أنّه يسلّم حجّية الظنّ الحاصل لمدّعيه بسبب اجتهاده وتمسّكه بالأدلّة التي هي بمرآى من المنكر ومسمع منه، فتأمّل في ذلك، فإنّ فيه دقّة مّا.

وإنْ سلّمنا منك دعوى هذا الإجماع، أعني الإجماع من الخصم على حجّية الظنّ إذا حصل لخصمه عليه دون غيره، فإنّما نسلّمه من جهة أنّه ظنّ المجتهد، وكلّ ظنّ المجتهد حجّة عليه وإنْ لم يحصل للآخر الظنّ على وفقه.

وأين هذا من إثبات الإجماع على حجّية ظنّه الحاصل من جهة العامّ المخصوص من الكتاب من حيث هو.

فإنْ قلت: يكفي ثبوت حجّية هذا الظنّ بالإجماع وإنْ كان من جهة كونه ظنّ المجتهد، لأنّه يثبت أَصالة حرمة العمل بالظنّ وهو المطلوب.

قلت: إذا سلّمنا الإجماع على ذلك من أجل كونه ظنّ المجتهد، فلا نمنع أنّه من أجل أنّه حصل له من الكتاب، بل من حيث إنّه ظنّ المجتهد، وهو حجّة عليه وعلى مقلّده بالإجماع، ولا يصير حجّة على الغير.

والحاصل، أنّا نفرض المسألة أصوليّة ونقول: هل يجوز العمل في الأحكام الشرعيّة سواء كانت أصوليّة أو فقهيّة على الظنّ مطلقاً، أو لا يجوز العمل إلّا باليقين أو الظنّ المعلوم الحجّية، فيجب على كلّ من اختار أحد طرفي المسألة من إقامة الدّليل على مطلبه، فإنْ استدلّ المُنكِر للعمل بالظنّ بمثل قوله تعالى: ﴿ولَا تَقْفُ ما لَيس لَكَ بِهِ عِلمٌ﴾[1].

فنقول له: إنْ كان الظنّ الحاصل من هذه الآية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصّص والمعارض، وقبل إبطال دليل الخصم من إنسداد باب العلم وانحصار الطّريق في الظنّ، فلا إجماع على حجّية مثل هذا الظنّ الحاصل من الآية كما هو واضح، وإنْ كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطّرفين فيحصل الظنّ للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز، وذلك بأنْ يدّعي عدم إنسداد باب العلم، أو يثبت كون الأدلّة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعيّ العمل، فهو حجّة حينئذ عليه وعلى مقلّده.

كما انَّ المجوّز أيضاً إذا أبطل قطعيّة هذه الأدلّة وأثبت إنسداد باب العلم يبني على العمل بالظنّ، فرأي كلّ من هذَين المجتهدَين حجّة عليه وعلى مقلّده

١) الإسراء: ٣٦.

بالإجماع، ولا يصير رأي أحدهما حجّة على الآخر، فحينئذ لا يجوز للمُنكِر أنْ يحتجّ على المجوّز بالآية، بل وإنْ كان ولابدّ أنْ يحتجّ عليه، فلابدّ أنْ يتمسّك بإبطال إنسداد باب العلم وإثبات الأدلّة المعلوم الحجّية.

فالاستدلال بالآية فيما نحن فيه على إثبات حرمة العمل بالظنّ مع إنسداد باب العلم؛ غلط. فإنّ الخصم متمسّكه إنسداد باب العلم وعدم تفاوت الظّنون، ولا يصحّ معارضته بحرمة العمل بالظنّ مطلقاً.

ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الأصحاب مثل صاحب «المعالم» رحمه الله وغيره حيث جمعوا بين تمسّكهم بأَصالة حرمة العمل بالظنّ في إبطال حجّية الشّهرة وتقليد الموتى وغير ذلك، وتمسّكهم في حجّية أخبار الآحاد وغيرها بإنسداد باب العلم وانحصار الطّريق في الظنّ، كجمعهم بين هذا الدّليل فيها واشتراطهم في العمل بها إيمان الرّاوي وعدالته، وغير ذلك من الشّروط كما فعله صاحب «المعالم» رحمه الله وغيره، وهذا تناقض واضح.

فإنْ قلت: إنَّ حجّية العامّ المخصّص إجماعيّ لأنَّ المخالف فيها ليس إلّا بعض المخالفين.

قلت: كونه إجماعيّاً ممنوع وإنْ كان هو المشهور بين الأصحاب، والاعتماد على الشّهرة والإجماع المنقول يدير الكلام السّابق، مع أنّ الإجماع المدّعى في ذلك إنْ كان على الحجّية وعدمها مع قطع النّظر عن حصول الظنّ وعدمه، فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور، ونحو ذلك كما لا يخفى، مع كمال بُعده في المسائل الأصوليّة.

وإنْ كان على الظّهور في الباقي وحصول الظنّ، فهو ليس من شأن الشّارع والأُمور التي يدّعى فيها الإجماع المصطلح، وأمَّا إجماع الأصوليّين فغايته إفادة

الظنّ، وهو يدير الكلام السّابق أيضاً.

والحاصل، أنّ الإجماع المدّعى في هذا المقام على حجّية ظواهر الكتاب إنْ كان هو الإجماع المنقول أو الاستنباطيّ، فيدخلان في عموم آيات التحريم، ولادليل على حجّيتهما سوى كونهما ظنّ المجتهد، وإنْ كان هو الإجماع المحقّق، فإنْ كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً، وإنْ كان على كلّ الظّواهر، فمع ما يرد عليه ما سبق ممّا فضّلناه [فضلنا] فيه أنّه مستلزم لحجّية الظنّ الحاصل من قوله تعالى: ﴿ولا تَقفُ مَا لَيس لكَ بِهِ علمٌ﴾[1]، وأمثاله من الظّواهر والظّنون الحاصلة بأنَّ العمل على ظنّ الكتاب لا يجوز، فإنّها عامّة تشتمل ذلك أيضاً.

فالاجماع على حجّية الظّواهر حتّى الظّاهر الدالّ على حرمة العمل بالظنّ عموماً، يثبت عدم حجّية الظنّ الحاصل من القرآن، وما يثبت وجوده وعدمه، فهو محال.

فإنْ قلت: إنّه مخصّص بالإجماع المتقدّم.

قلت: لو سلّمنا صحّة هذا التخصيص، يرد عليه أنّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع، ومن ذلك يلزم كون الإجماع ظنّياً، لأنَّ التخصيص لا يكون إلّا في العامّ.

فإنْ قلت: وإنْ كان ظنّياً في الجملة، لكنَّه قطعيّ في الجملة أيضاً.

قلت: سلّمنا ذلك، لكن يكفي في تحقّق المقدار القطعيّ بقاء فرد واحد بعد التخصيص، فإنْ كان ذلك هو ظنّ غير آيات التحريم، فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال، وإنْ كان هو الظنّ المستفاد من الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ

---

١) الإسراء: ٣٦.

ولكن في غير الظنّ الحاصل من الآية.

ففيه: أنّ لغير هذا الظنّ أيضاً عرضاً عريضاً قد أخرج منه ألف ظـنّ، كـالبيّنة والإقرار واليد وغير ذلك، فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع إلّا مـثل القـياس، ونحن نقول به أيضاً، ولا ينفعك فيما رمته.

فإنْ قلت: إنَّ الإجماع إنّما هو على حجّية جميع مقتضيات الظّـواهـر حـتّى المستفاد من الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ، لكن في غير ظاهر القـرآن ونظائره، يعني وقع الإجماع على أنّ كلّ الظُّنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظنّ الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظنّ الحاصل من القرآن.

قلت: بعد تسليم صحّة هذه الدّعوى يرجع هذه الى دعوى الإجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض، لا على وجوب العمل على الظّواهر الدّالّ بعضها على حرمة العمل بالظنّ، إلّا الظنّ الفلاني، وليس هذا من باب إثـبات حـجّية العـامّ بالإجماع إلّا ما أخرجه الدَّليل حتّى ينفعك في مقام إثبات حجّية الظّنون الحاصلة من القرآن، بل من باب إثبات حجّية بعض المظنونات بالإجماع، وهو ما حصل من سائر الظّواهر وبعض مدلول ما دلّ على حرمة العمل بظاهر القرآن، وهو غير حرمة الظنّ الحاصل من القرآن الدّاخل في آيات تحريم العمل بالظنّ ونحوه.

وبعبارة أُخرى: هذا إجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظنّ، وهو حرمة العمل على غير الظنّ الحاصل من القرآن ونحوه، وهذا البعض ليس بظاهر هذه الآية حتّى نقول: إنّه من الظّواهر التي تثبت حجّيتها بالإجماع.

فإنْ قلت: إنَّ الاجماع إنعقد على أنَّ الأصل جواز العمل بما يحصل الظنّ به من الكتاب مطلقاً، فالإجماع إنَّما هو على جعل الحجّة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه.

قلت: لو سلّمنا منك هذا الإجماع، فهذا عدول عن أصل الدّعوى، لأنَّ الدّعوى إنّما هي الإجماع على حجّية الظّواهر بعنوان العموم، يعني حجّية كلّ واحد منها بحيث يكون الأفراد متعلّقاً لدعوى الإجماع.

وهذا الكلام يقتضي دعوى الإجماع على قاعدة كليّة، ومع ذلك فنقول حينئذ: خروج الظنّ الحاصل من الكتاب من عموم آيات تحريم الظنّ لابدّ أنْ يكون من دليل قطعيّ أو ظنّي علم حجّيته، فما هذا الدّليل؟

وقد فرضت أنّ الدّليل القطعيّ هو الإجماع المذكور، وقد أبطلنا قطعيّته لدخول العامّ المخصّص، أعني آيات تحريم العمل بالظنّ في مورده.

وأمّا إذا بطل قطعيّته، فلا دليل على حجّيته، لدخوله تحت عمومات الآيات المذكورة وإنْ كان الدّليل شيئاً آخر من خبر متواتر أو شئ آخر، فمع أنّه غير مسلّم وغير معلوم، فهو خروج عن إثبات المطلب بالإجماع، فلم يبق إلّا الاعتماد على الظنّ الإجتهاديّ.

فإنْ قلت: نحن ندّعي أنّ الإجماع على مجموع قولنا: إنّ كلّ الظّواهر حجّة ما لم يثبت المخرج عنه.

فهذه قاعدة قطعيّة خصّصنا به عموم آيات التحريم، وخروج بعض الظّواهر بالدّليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي.

قلت: قد أشرنا سابقاً الى بطلان هذه الدّعوات ومنعها بقولنا: لو سلّمنا صحّة هذا التخصيص يرد عليه أنّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع، الى آخره.

فإنْ شئت أنْ أُبيّن لك وجه المنع وعدم التّسليم حتّى يندفع عنك هذه الشّبهة.

فبيانه: أنّ الأصوليّين قد ذكروا أنّ دلالة العامّ على كلّ واحد من أفراده دلالة تامّة، ويعبّرون عنه بالكلّي التّفصيليّ والكلّيّ العدَديّ.

فنقول: دلالة هذه القاعدة التي أثبتها الإجماع على وجوب العمل بآيات تحريم الظنّ دلالة تامّة، وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه، ولا من باب الكلّي المجموعيّ ولا من باب دلالة كلّ واحد من ألفاظ الكلمة المركّبة على معناها.

فنقول: قولك: إنّ كلّ واحد من ظواهر الكتاب حجّة إلّا ما أخرجه الدّليل، ينطبق بعمومه على آيات التحريم، ويدلّ على حجّيتها دلالة تامّة، وحينئذ فلابدّ أنْ يكون المخرِج والمخصِّص ـ بالكسر ـ مغايراً للعامّ والمخصَّص ـ بالفتح ـ وإلّا لم يكن دلالة العامّ على الآيات المذكورة دلالة تامّة.

فإذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامّة، فلابدّ أنْ يكون المخصّص والمخرج شيئاً آخر لاستحالة اتّحاد المخصِّص والمخصَّص، لأنَّ كلّ واحد من أفراد العامّ متساوي النّسبة مع الآخر في دلالة العامّ عليه، وحجّية العامّ فيه.

نعم، يصحّ الكلام إنْ قلت، وقع الإجماع على حجّية آيات التحريم بعمومها وانعقد إجماع آخر على حجّية سائر الظّواهر، وهذا الإجماع الثاني مخصِّص لمقتضى الإجماع الأوّل.

والمفروض أنّ الإجماع المدّعى شيء واحد وهو الإجماع على حجّية ظواهر الكتاب من حيث إنّها ظواهر الكتاب، ولم يدّع أحد الإجماع على حجّية آيات التحريم من حيث إنّها آيات التحريم، ولو إدّعاه أحد فهو خروج عمّا نحن فيه، والكلام عليه على نهج آخر.

والحاصل، أنّ القاعدة التي تدّعيها بالإجماع هو عامّ منطبق على جزئيّاته بالدلالة التّامّة، ولا يجوز أنْ يدفع دلالتها على بعض جزئيّاتها بدلالتها على البعض

الآخر، للزوم التناقض في الكلام، ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقاً وهو أنّ ما يثبت وجوده عدمه فهو محال.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يمكن أنْ يقال هنا في مقام التّوجيه بعبارة أُخرى، وهو أنّ الإجماع إنعقد على حجّية كلّ الظّواهر بعنوان العموم وإنعقد إجماع آخر على عدم حجّيّة هذا الظّاهر الخاصّ، أعني دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن، وهذا الإجماع الثاني مخصّص للإجماع الأوّل، وذلك لأنّ هذا الإجماع الثاني لامعنى له في الحقيقة إلّا الإجماع الأوّل.

فأمّا ذلك الإجماع لا أصل له، وأمّا آيات التّحريم فلاعموم فيها أصلاً، بل هي مخصوصة بمعنى معيّن مثل أُصول الدّين أو مايتّهم به المسلمون ونحو ذلك، وأيّهما ثبت يكفينا في إتمام المطلوب وهو بطلان أَصالة حرمة العمل بالظنّ.

فتأمّل فيما ذكرته بعين الدّقّة والإنصاف تجده حقيقاً بالقبول إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنْ تنبّه الخصم بما ذكرنا له من الجواب، وأعرض عمّا تحاوله أوّلاً من تخصيص عموم آيات التحريم بالإجماع المدّعى، ورام سلوك مسلك آخر لتأسيس أصالة حرمة العمل بالظنّ، وقال: إنَّه لا تخصيص هنا أصلاً، بل دلالة القاعدة المستفادة من الإجماع دلالة تامّة واردة على جميع جزئيّاتها، بتقريب أنّ مثل قوله تعالى: ﴿ولا تَقفُ مَا لَيس لَكَ بِهِ عِلم﴾[1] وأمثاله باقية على ظاهرها، فإنّ المراد منها النّهي عن الظنّ الذي لم يكن مستنداً الى قاطع، وسائر الظّنون الحاصلة من سائر الآيات مستفادة من القاطع، وهو القاعدة المعلومة بالإجماع، فلم يدخل تحت آيات التحريم حتّى يحتاج الى التخصيص أو الى إجماع آخر.

---

١ ـ ٢) الإسراء: ٣٦.

فنقول في جوابه: إنّ هذا غفلة عن الفرق بين الظّاهر والقاطع، بل الحقيقة والمجاز. فإنّ الضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ﴾(١) يعود الى الموصول نفسه لا إلى وجوب العمل به، فيحتاج ما ذكرته الى إضمار، بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ في استعمال واحد، وهو باطل، يعني ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ﴾(٢).

ولا بوجوب [يوجب] العمل به علم، أو لابدّ أنْ يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به، وهو أيضاً مجاز، فأين مقتضى القاعدة الحاصلة من قرينة للتجوّز في بعضها الآخر ليس بأَولى من العكس لوقوع الكلّ في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى إجماع آخر، بل إجماعين آخرين، وقد عرفت الحال فيه.

وكذلك في الآيات النّاهية عن اتّباع الظنّ، فإنّ حمل الظنّ على الظنّ الذي لاقاطع على العمل به، تخصيص صريح، وهو كرٌّ على ما فرّ منه.

وبالجملة، لا ريب أنّ ما يحصل من قوله تعالى: ﴿وَثِيابَكَ فَطَهِّر﴾(٣) مثلاً الظنّ بأَنّ حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثّوب عن النجاسة، لا العلم به، لاحتمال إرادة مطلق التنظيف والتّقصير، وهذا هو المعنى الحقيقي للظنّ، ووجوب العمل على هذا الظنّ لو ثبت، لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنوناً، وهذا واضح لاسُتْرَة فيه.

ثم إنْ رجع الخصم وقال: إنّ كلّ ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو معلوم بحسب

---

٢) الإسراء: ٣٦.

٣) المدثّر: ٤.

الظّاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له، وكذا زوجته بمجرّد اليد والتصرّف. وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه: إنّه هو العلم بالأحكام الشرعيّة.

وهذا هو معنى قولهم: ظنيّة الطّريق لاينافي قطعيّة الحكم، كما هو الأظهر في توجيهاته[1].

فنقول في دفعه: إنّ كلامه هذا يحتمل معاني ثلاثة: إمّا أنّه معلوم أنّه ظاهر ومظنون من الآية، وإمّا أنّه معلوم يجب العمل بما هو ظاهر عن الآية، وإمّا أنّ ما هو مقتضى الظّاهر ومدلول اللّفظ فهو معلوم.

أمّا الثالث، فبديهيّ البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظنّ والعلم.

وأمّا الثاني، فيرجع الى ما تقدّم من كون المراد من المعلوم، المعلوم وجوب عمله، وهو معنى مجازيّ للعلم.

ويرد عليه ما سبق.

وأما الأوّل، فكأنّه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد، وعلم الفقه.

ففيه: أنّ المراد في تعريف «الفقه» من العلم هو الإدراك العلميّ للأحكام الظّاهرية الظّنيّة من الأدلّة التفصيليّة على أظهر الوجوه في معنى العلم هنا، كما حقّقناه في أوّل الكتاب.

ولكن ذلك لايفيد إلّا أنّه حصل العلم بما هو مظنون أنّه حكم الله تعالى، وذلك لا يجدي في كون الحكم علميّاً بمعنى كون ذلك التّصديق مطابقاً للواقع، ولكنّ لمّا

---

١) راجع «المعالم» ص ١٥١.

ثبت بالبرهان القطعيّ كون ذلك المظنون حكماً شرعيّاً له حين إنسداد باب العلم، فيجب العمل به، فحصول العلم بالمظنون لايجعل المظنون معلوماً، بل يجعل الكبرى الكلّيّة للمجتهد مظنونة واجب العمل.

والحاصل، أنَّ المراد بالعلم في تعريف «الفقه» وإنْ كان هو معناه الحقيقي على أظهر الوجوه، لكن متعلّقه الظنّ، يعني يحصل للفقيه العلم بظنّه الذي هو حكم الله تعالى في حقّه بسبب تلك الكبرى الكليّة الثابتة من الخارج، فحينئذ يصير معنى قوله: ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ﴾[1] منطبقاً على المدّعى، ولكن لا ينفع للخصم في شيء.

فإنّا نسلّم أنّا نعلم أنَّ المظنون من آيات القرآن كذا، ولا نقتفي [نقتضي] غيره بأنْ نقول: هذا ليس بمظنون من الكتاب، ولكن هذا لاينفع إلّا مع إثبات وجوب العمل عليها من الخارج، وبعد تسليم ثبوته لايحصل منه شيء إلّا وجوب العمل على ذلك الظنّ، ولا يثبت من ذلك كونه علماً حتّى ينفعك في هذا.

والحاصل، أنَّ متعلّق العلم قد يكون ظنيّاً، وقد يكون شيئاً ثابتاً في الواقع، وصيرورة الظنّ متعلّق العلم لايجعل الظنّ علماً، وهو واضح.

ثمّ لمّا طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الإجماع، فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الإجماع.

ونقول: إنّ الإجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع برأي الإمام عليه السلام، ولم يتحقّق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع، فإنَّ ذلك الاجتماع إمّا من ملاحظة فتاويهم صريحاً وإمّا من حصول العلم برضاهم بذلك، بحيث يحصل

---

١) الإسراء: ٣٦.

القطع برضاء رئيسهم.

أمّا الفتوى، فلم يجتمع عندنا من فتاوى أصحاب الرّسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام والتّابعين لهم التصريح بأنّ كلّ ظنّ يحصل من ظواهر الكتاب في كلّ وقت وزمان وإنْ كان بعد ألف سنة حجّة لكلّ من يحصل له من العلماء، وإنْ كان بعنوان القاعدة.

وأمّا أرباب التّصانيف من متأخّري أصحابنا، فإنْ سلّم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم أنّ فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظّواهر إنّما كان لأجل أنّها ظواهر الكتاب، بل لعلّه كان من جهة أنّه ظنّ من الظّنون الاجتهادية.

وأمّا حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبّع من أحوال السّلف بأنّهم كانوا يستدلّون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنيّة من دون نكير، فهو لا يستلزم أنّ ذلك كان من جهة إجماعهم على حجّية الظّواهر، بل لعلّه كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والأمارات، وقد كان مختفياً على خصمه فاحتاج الى التنبيه، كما نبّه الصّادق عليه الصلاة والسلام(١) على الرّاوي الذي كان يستمع على غِناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لمظنّة أنّه ليس بحرام لأنّه لم يأت إليها برجله؛ بقوله عليه السلام: أما سمعت الله يقول: ﴿إنّ السَّمعَ والبَصَرَ وَالفؤادَ كُلُّ أولئِكَ كانَ عنهُ مَسؤُلاً﴾(٢).

واستدلال أبي بكر لعمر حيث شكّ في موت النبيّ ﷺ بقوله تعالى: ﴿إنّكَ مَيّتٌ وإنّهُم مَيّتونَ﴾(٣)، فمن إدّعى تحقّق الإجماع فالعهدة عليه ولا حجّة علينا.

---

١) «الكافي» ٦/٤٣٢ ح ١٠.

٢) الإسراء: ٣٦.

٣) الزّمر: ٣٠.

والحاصل، أنّ دعوى الإجماع على حجّية ظواهر الكتاب حتّى في آيات تحريم العمل بالظنّ، ثمّ بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم في كلّ ظنّ لم يقم على حجّيته قاطع حتّى في أمثال زماننا التي إنسدّ باب العلم فيها غالباً.

ودعوى إندراج كلّ هذه الظّنون تحت القاعدة المدّعى عليها الإجماع، في غاية الغرابة.

ومن الغرائب أنّ الجماعة المتمسّكين في أَصالة حرمة الظنّ مطلقاً حتّى في أمثال زماننا بهذا الآيات، يستدلّون في إثبات حجّية أَخبار الآحادوالاستصحاب وغيرهما من الأدلّة الظنيّة بأَنّ باب العلم في أمثال زماننا منسدّ، والتكليف باق بالضّرورة، فيجوز العمل بالظنّ وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق.

وفيه: ما لا يخفى، إذ الاستدلال بهذا الدّليل يقتضي حجّية الظنّ مطلقاً إلّا ظنّاً قام القاطع على عدم حجّيته. ولا يصحّ أنْ يقال: مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظنّ المعلوم الحجّية إذْ الظنّ المعلوم الحجّية لا يحتاج الى استدلال في العمل إليه [عليه] وعلى قول الخصم من أنّ الظنّ المعلوم الحجّية علم وليس بظنّ، كما مرّ، فالأمر أظهر.

فحينئذ تتوجّه المعارضة بأنّ هذا الدَّليل العقليّ القاطع في أمثال زماننا، يفيد جواز العمل بالظنّ مطلقاً إلّا ظنّاً قام القاطع على بطلانه، بل لا حاجة الى استثنائه، لأنّه ليس بظنّ، بل هو مقطوع بعدمه بحرمة العمل به قطعاً.

فالحاصل، أنّ الآيات إنْ سلّمنا وجوب العمل على عمومها مع إخراج الظنّ المعلوم الحجّية، فيجب العمل على هذا الدّليل أيضاً مع إخراج الظنّ المعلوم عدم حجّيته، فارتفع بهذا الدّليل القطعيّ العقليّ الظّهور الذي إدّعيت من الآيات، فصار المحصّل أنّ كلّ ظنّ لم يثبت بطلانه فهو حجّة، وبطل القول بأنّ الأصل حرمة كلّ

ظنّ إلّا ما ثبت حجّيته، وإنْ كان ذلك كلام في هذا البرهان القطعيّ الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الأعصار والأمصار، فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير، وقد شرحنا ذلك وأوضحنا [ه] في مبحث حجّية أخبار الآحاد، وبيّنّا أنّ الأصل حجّية جميع ظنون المجتهد وأنّ الأصل في ظنّه الحجّية، إلّا ما أخرجه الدّليل، وبيّنّا وجه الاستثناء من الدّليل القطعيّ مع أنّ التخصيص من شأن الأدلّة الظنيّة، وإنْ شئت فراجعه.

ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الأُخر التي أقاموها على حجّية ظنّ المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها، ومن وجوب الاحتراز عن الضّرر المظنون، ونحو ذلك، فإنّ كلّ ذلك أدلّة على حجّية ظنّ المجتهد من حيث إنّه ظنّه، لا من حيث إنّه ظنّ خاصّ من دليل خاصّ.

وتداول هذه الطريقة وتضافر كلماتهم بذلك من أجلى الشّواهد على بطلان دعوى أنّ مقتضى الإجماع المدّعى حجّية ظواهر آيات التحريم مطلقاً، إذ لو سلّمنا ذلك الإجماع في الجملة، فكلماتهم هذه تنادي بأنّها مخصّصة بغير آيات تحريم الظنّ، فتصير دعوى الإجماع مخصّصة، يعني أنّ الإجماع وقع على حجّية ظواهر الكتاب إلّا ظاهر آيات التحريم في زمان إنسداد باب العلم.

فكنّا في أوّل المسألة نكتفي منك بأنْ لا تردّ قولنا بمنع تحقّق الإجماع في حجّية عموم الظّواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقاً وإنْ إتكلنا[1] الى ما اكتفينا به من أنّ تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها، والآن يوشك أنْ ندّعي الإجماع على أنّ تلك الظّواهر ليست بحجّة بتمامها، لما عرفت من أنّ جماهير

---

١) في نسخة الأصل (تكلنا).

العلماء المحقّقين يستدلّون في كتبهم على ترجيح الظّنون بالأدلّة المذكورة التي مفادها حجّية ظنّ المجتهد من حيث إنّه ظنّ، لا من حيث إنّه ظن مستفاد من دليل خاصّ، وإلّا لم يحتج الى هذا الاستدلال.

ثمّ بعد التأمّل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عمّا يمكن أنْ يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة، بأنَّ مقتضى تلك البراهين العمل على الظنّ مطلقاً، فيدخل فيه ظنّ آيات التحريم إذ تلك أيضاً ظنون وظواهر قبالاً لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم.

فإنْ قيل: إنَّ البراهين قرينة على التّجوّز في آيات التحريم. فيقال: إنّ الإجماع على حجّية الظّواهر إجمالاً قرينة على تخصيص آيات التحريم والتّجوّز فيها، وذلك لأنّ تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص، فهي مبطلة لآيات التحريم بعمومها ومخصّصة لها بغير صورة إنسداد باب العلم، ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم، لعدم إمكان تخصيص القطعيّ، وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص، وقد بيّنّا الوجه فيها، فلاحظه، وسنبيّنه أيضاً.

وحاصله، إمّا منع حصول الظنّ بها سيّما مع ملاحظة ابتناء الشّريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات.

وإمّا بأنّ الاستثناء ممّا يدلّ على مراد الشّارع ظنّاً، لا أنّ الظنّ الحاصل منها مستثنى من مطلق الظنّ. وإمّا بمنع إنسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنّسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤدّاه، فيرجع الى سائر الأدلّة ويعمل عليه وإنْ وافق مؤدّاه مؤدّى القياس.

وإمّا بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتّى في زمان الحيرة والاضطرار

وإنسداد باب العلم، وعلى المدّعي عهدة دعوى العلم والضّرورة.

ومن الغرائب أغرب ممّا استغربنا [ه] سابقاً من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظنّ في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظنّ، مثل خبر الواحد وغيره بإنسداد باب العلم، ولزوم تكليف ما لا يطاق كما فعله صاحب «المعالم» ﷺ، ما قد نسمعه في عصرنا من أنّا إنّما كلّفنا بالواقع لا بعلم ولا ظنّ ولمّا كان العلم مطابقاً للواقع، قلنا: إنّا مكلّفون بالعلم، ولمّا إنسدّ بابه لم ينفتح باب الظنّ على الإطلاق، لحرمته وكونه كأكل الميتة في المخمصة، فيتقدّر بما يندفع به الحاجة، وهو ظنّ المجتهد في بعض الأشياء، وهو الدّليل، لا ظنّ الكلّ في الكلّ ولا في البعض، ولا ظنّ البعض في الكلّ، وذلك لأنّ التناقض بين إدّعاء أَصالة حرمة العمل بالظنّ مطلقاً، والاستدلال بهذا الدّليل ممّا لا يخفى على ذي شعور ووهن.

هذا الكلام لا يحتاج الى البيان، لكن لمّا صرنا في دهرنا ممتحنين بأمثال ذلك، بل كم وقع من هذا القبيل في الأوائل والأواخر.

فنقول، دفعاً لما عسى أنْ يشتبه الأمر على بعض الطّلبة: إنّي أتكلّم في هذه المقالة في ظنّ المجتهد ولم أتعدّ الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة، فإذا سلّم إنسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل وأغلبها، فما الظنّ الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب أكل الميتة؟

فإنْ كان هو ظنّه من حيث هو ظنّه إلّا ما ثبت بطلانه بالدّليل، فهو مطلوبنا، لعدم اختصاصه بظنّ دون ظنّ.

وإنْ كان ظنّ علم حجّيته، فنقول لك: بيّن لي أنّه هل يثبت حجّيته مطلقاً، يعني في حال حضور الإمام عليه السلام وغيبته، وفي أمثال زماننا جميعاً، أو في زمان الغيبة

وعدم الإمكان فقط.

فإنْ كان الأوّل، فمع أنّه ممّا لا يمكن إثباته في أكثر الأدلّة، فإنّ خبر الواحد لو سلّم الإجماع فيه، فلا يثبت إلّا في الجملة كما هو واضح، وفصّلناه في محلّه، وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح.

وكذا الاستصحاب وغيره إنْ سلّمنا كون حجّية الكتاب إجماعيّاً كما مرّ الكلام فيه، مع أنّه لا يثبت منه إلّا أقلّ قليل من الأحكام، ولا يثبت أَصل البراءة إنْ سلّم قطعيّته شيئاً من الفقه أيضاً، فنقول: إنّ ذلك ليس من باب إنسداد باب العلم سيّما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجّية علماً، وإنْ كان الثاني، فبيّن لي أنّه أيّ ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدّليل على جواز العمل به في حال الغيبة؟

ولنختم الكلام بما عسى أنْ يختم به الكلام وإنْ كان ذلك غير مرجوٍّ من مثلي، بل وأَيّ كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلّام وأوليائه الكرام عليهم السلام.

ونعود الى ما كنّا فيه من القدح في الإجماع المدّعى على حجّية ظواهر الكتاب، ونقول: إنّ المسلّم منه إنّما هو الإجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم، أو فيما يحصل الظنّ به لكلّ أهل اللّسان وكلّ العلماء.

وأمّا ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض، فلا معنى للإجماع على حجّية ذلك إلّا دعوى أنّ كلّ من يحصل له الظنّ فهو حجّة عليه دون غيره، وإثبات الإجماع على ذلك.

بمعنى أنّ علماء الأُمّة أجمعوا على أنّ كلّ من يحصل له الظنّ بشيء فهو حجّة عليه، بحيث يحصل له القطع بأنّ رأي الإمام عليه السلام في هذه المسألة أنّ من يحصل له الظنّ من مفهوم المخالفة مثلاً، فهو حجّة عليه، ومن لا يحصل فلا، ومن يعتبر العامّ

المخصّص فهو حجّة عليه، ومن لا يعتبر فلا. دونه خرط القتاد.

فإنْ قلت: إنّ حجّية ظن المجتهد إجماعيّ، فلامعنى للتشكيك في ذلك.

قلت: هذه غفلة عجيبة، فإنَّ كلامنا في إثبات الإجماع على حجّية الظنّ الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو، وإلّا فلا كلام لنا في حجّيته من حيث إنّه ظنّ من ظنون المجتهد.

وأيضاً[١] ظاهر دعوى الإجماع على حجّية الظّواهر هو على ما هو ظاهر من الآية في نفس الأمر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد، فالإجماع إنّما يسلّم فيما هو مسلّم ظهوره عند كلّ أهل اللّسان، فما اختلف في ظهوره لايدخل في الإجماع.

ويلزم من ذلك أنّ مدّعي الإجماع على حجّية الظّواهر فرض كون العامّ المخصّص ظاهراً في الباقي. يعني لمّا خرجت[٢] الظّنون المجوّزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظنّ في القبلة والوقت، ونحو ذلك من عموم آيات التحريم، بقيت[٣] تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالشّهرة والغلبة ونحو ذلك.

ونحن وإنْ سلّمنا ذلك، ولكن نقول: هناك تخصيص آخر في أوقات العامّ، ولا نمنع منك الظهور في الباقي بالنسبة إليه ثمّ دعوى الإجماع عليه.

والحاصل، أنّ القول بكون حجّية الظّواهر إجماعيّة لابدّ أنْ يناط بما هو ظاهر في نفس الأمر يقيناً أو بحسب ظنّ مدّعي الإجماع، والأوّل ممنوع، والثاني لا ينفع في حقّيّة دعوى الإجماع.

---

١) معطوفة على جملة وإثبات الإجماع على ذلك دونه خرط القتاد.

٢) في نسخة الأصل (خرج).

٣) في نسخة الأصل (بقي).

وهذا بخلاف دعوى الإجماع على حجّية ظنّ المجتهد، فإنّ معناه الإجماع على أنّ ظنّ كلّ مجتهد حجّة عنده وعليه وعلى مقلّده لا في نفس الأمر، بخلاف الإجماع على حجّية الظّواهر، فإنَّ معناه أنّها حجّة على كلّ أحد وهو شيء واحد، لا أنّها تختلف باختلاف الأشخاص، وتختلف الحجّية باختلاف أَفهام الأشخاص في كونه ظاهراً.

فإنْ قلت: إنّا ندّعي الإجماع على أنّ الظنّ الحاصل من القرآن حجّة لأنّ الإجماع على أنّ العمل بالظّواهر واجب، فلايضرّ في ذلك الاختلاف في الظنّ، فإنّ ذلك اختلاف في الموضوع، وهو لاينافي انعقاد الإجماع على حجّية أصل الظنّ، وذلك من قبيل جواز الصلاة في الخزّ إجماعاً مع الاختلاف في حقيقته، وكذلك حرمة التّكفير فيها.

قلت: إنّا نجيب عن ذلك أوّلاً: بالمعارضة، ونقول: إنّ من المسلّمات تحقّق الإجماع على حجّية ظنّ المجتهد في أمثال زماننا، يعني أنّه يجوز له العمل بما أَدّاه إليه ظنّه ولمقلّده تقليده.

ودعوى هذا الإجماع عامّة بالنّسبة الى الاجتهاد في نفس الدّليل وفي كيفيّة الاستدلال، فهل يمكنك أنْ تقول: لايجوز لمثل الشهيد رحمه الله إذا أدّاه ظنّه الى العمل بالشّهرة العمل عليه ولا لمقلّده متابعته، والقول بأنّه مخطئ آثم أو تعذّره في ذلك لأنّه ظنّه وهو حجّة عليه وعلى مقلّده.

والإجماع [فالإجماع] على جواز عمل المجتهد بظنّه يوجب جواز العمل بالشّهرة لمن أدّاه ظنّه الى العمل بالشّهرة، وكيف إذا حصل له القطع بحجّيتها لأجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الرّاجح في النّظر فيها ورجحانها على الأصل في نظر المجتهد.

فنقول بعنوان القلب من باب الإلزام: إنّ الشّهرة حجّة بالإجماع، فكما أنّك تقول: الإجماع على حجّية العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم إجماعيّاً.

فنحن نقول: إنّ الإجماع على حجّية ظنّ المجتهد عليه وعلى مقلّده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشّهرة لمن ترجّح في نظره إجماعيّاً.

فإنْ قلت: الظنّ الحاصل من آيات التحريم ظنّ نفس أمريّ، فإنّه ظنّ إضافيّ بالنّسبة الى المجتهد.

قلت: أوّلاً: إنّا أيضاً نقول: إنّ الظنّ الحاصل من الشّهرة أيضاً من الأمور النّفس الأمريّة لأنّها بنفسها تفيد الظنّ مع قطع النّظر عن خصوصيّة المجتهد.

وثانياً: نقول: انفهام الباقي بعد التخصيص من العامّ المخصّص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهاديّة، ويختلف باختلاف الأشخاص.

سلّمنا ظهوره في الباقي في نفس الأمر، لكنّ الباقي قد يلاحظ بالنّسبة الى أفراد العامّ، وقد يلاحظ بالنّسبة الى أوقاته، فظهور آيات التحريم في حرمة العمل بظنّ المجتهد الحاصل من الشّهرة مثلاً في أمثال زماننا وبعد سدّ باب العلم فيه منع واضح، فيندفع النّفس الأمريّة حينئذ في غاية الوضوح، فإنّ دعوى هذا الظّهور من محض الغفلة، فلا يصير حجّة على أحد.

وثانياً: نجيب عنه بالمناقضة ونقول: لا ينفع الإجماع على الكلّ المجمل في الأفراد المحتملة الاندراج. أَتراك تقول إذا قال الشّارع: إنّ الكافر نجس، وانعقد الإجماع عليه واختلف في أنّ المجسّمة مثلاً كفّار أم لا.

إنّ من يقول بكفرهم بظنّه واجتهاده يمكنه القول بأنّ نجاستهم إجماعيّة أو قطعيّة؟ كلّا، بل تقول: إنّي أظنّ نجاسته لظنّي أنّه كافر ويحتاج إثبات حجّية هذا

الظنّ، وعمله على رأيه بنجاسة المجتهد الى دليل آخر، وهو حجّية ظنّ المجتهد لا الإجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالإجماع فقط.

فكذلك فيما نحن فيه، نقول: إنّ الإجماع لو سلّم على حجّية الظنّ الحاصل من الكتاب في الجملة، فلانسلّم الإجماع على حجّية هذا العام المخصّص يقيناً.

وكيف يدّعى عليه الإجماع بالخصوص سيّما مع ما يظهر من جلّ العلماء الفحول حجّية مطلق ظنّ المجتهد كما لا يخفى على من تتبّع كلماتهم، وسنشير الى بعضها في آخر الكلام.

فظهر، أنّ الحجّية إنّما هو لكونه ظنّ المجتهد لا لأنّه ظنّ حاصل من الآية.

والحاصل، أنّا نقول: إمّا أنْ تقول: إنَّ الإجماع منعقد على حجّية الظّنون الحاصلة للمشافهين ومَن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعيّ.

وإمّا أنْ تقول: إنّ الإجماع منعقد على حجّية ما حصل للمجتهد من الظنّ الحاصل من الكتاب في أمثال زماننا، ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج.

وبالجملة، الظنّ الحاصل بعد الاجتهاد، مع مدخليّة الكتاب فيه، ولكن لا من حيث إنّ الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله، ومن جملتها ظنّ حرمة العمل بالظنّ.

وإمّا أنْ تقول: إنّ الإجماع منعقد على حجّيته من جهة أنّه ظنّ من ظنون المجتهد، وظنّ المجتهد حجّة عليه وعلى مقلّده في أمثال زماننا، فإنْ كان الأوّل، فقد سلّمنا ذلك ولا ينفعك.

وأمّا الثاني: فممنوع لاستلزامه عدم حجّية ظنّ مجتهد يعتمد على ظنّ لم يدخل في استدلاله الكتاب، أو ما هو مثله من المتون القطعيّة إذا أدّاه ظنّه إليه، فلابدّ لك أنْ تقول بالثالث، يعني أنّ الإجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد

على ظنّه، وجواز اعتماد مقلّده عليه وإلّا لزم عليك أنْ تقول: إنّ مثل الشهيد ﵀ ممّن يقول بحجّية الشّهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلّده له، وهو باطل بالإجماع.

فثبت أنّ ما ثبت عليه الإجماع هو حجّية ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّه.

فظهر أنّ الإجماع الذي إدّعيت على حجّية الظنّ الحاصل من الكتاب، ليس من جهة أنّه ظنّ الكتاب بخصوصه، بل من جهة أنّه ظنّ للمجتهد.

والقول بأنّ ظنّ المجتهد من حيث إنّه ظنّ المجتهد إجماعيّ، يبطل التمسّك بأصالة حرمة العمل بالظنّ، وإلّا لزم التناقض.

فإنْ قلتَ: إنّا لا نقول بأنَّ مثل ظنّ الشهيد ﵀ ليس بحجّة عليه ولا على مقلِّده ولا نقول بأنَّه آثم، بل نقول إنّه مخطئ معذور هو ومقلِّده، ولكن نقول الحقّ والتّحقيق ونفس الأمر حرمة العمل بالظنّ بسبب البرهان وهو الإجماع.

قلت: إنَّ الشهيد أيضاً يقيم البرهان بسبب إنسداد باب العلم وانحصار المناص.

فإن قلتَ: نمنع إنسداد باب العلم لكون القرآن قطعيّ العمل.

قلت: مع أنّ ذلك خروج عن المتنازع إذ المتنازع بعد إنسداد باب العلم، فإذا رجعت الى دعوى عدم إنسداد باب العلم فلابدّ أنْ نرجع الى إثباته، ونحن لمّا بيّنا ذلك في بحث خبر الواحد وفصّلناه، فلاحاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك، ولكن نقول هنا في الجملة: إنّ ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعيّة حجّيته، لا يثبت إلّا أقلّ قليل من الأحكام.

فإنْ قلتَ: أصل البراءة أيضاً قطعيّ.

قلتُ: نمنع أوّلاً: قطعيّته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهاديّة المبتنية أكثر مواردها على الأدلّة الظنيّة.

وثانيها [وثانياً]: إنّها لاتثبت الفقه ولا الأحكام التفصيليّة اليقينيّة ثبوتها تفصيلاً في الشّرع على سبيل الإجمال كما لايخفى على المطّلع، وكذلك الاستصحاب ليس بقطعيّ ولا يفيد القطع.

فإنْ قلتَ: إنّ العمل على أخبار الآحاد قطعيّ لدلالة الآيات والإجماع.

قلتُ: دلالة الآيات غير واضحة، والإجماع ممنوع، ودعوى الإجماع مع ظنيّتها من السيّد ﷺ والشيخ ﷺ متعارضة، مع أنّ المسلّم منهما إنّما هو في الجملة لدعوى إجماعهم على اشتراط العدالة، واختلافهم في معنى العدالة، واكتفاء الشيخ بالمتحرّز عن الكذب، واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضّعيف، واكتفاء بعضهم في المزكّى بالواحد، واشتراط بعضهم الإثنين، واختلافهم في الكاشف عن العدالة، والإشكال في موافقة مذهب المزكّي للمجتهد في معنى العدالة، والكاشف عنه، ثمّ بعد ذلك الإشكال في مخالفة الأخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفيّة التّرجيح والمناص، مع أنّ كثيراً من المرجّحات لانصّ عليها، مثل علوّ الإسناد وموافقة الأصل ومخالفته، وغير ذلك، واختلاف المرجّحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعه إلّا بالرّجوع الى الظنّ الاجتهاديّ كما سنبيّنه في الخاتمة، الى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة.

والحاصل، أنَّ دعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد ممّا لا ينفع في شيء من الأحكام من جهة صيرورتها قطعيّة.

وادّعى بعض أهل عصرنا الإجماع على حجّية الظّنون المتعلّقة بالكتاب وأخبار الآحاد بنوعها، ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوّره، ولا نتصوّر لذلك معنى إلّا أنّ ما يضطرّ إليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجّة عليه، ولا اختصاص لذلك بالكتاب وأخبار الآحاد.

وإنْ ادّعى الخصوصيّة في ذلك، فعهدته عليه، والتوجّه الى القدح في جزئيّات موارد هذه الدّعوى يقتضي بسطاً وإطناباً، بل الكلام في ذلك ممّا لا يتناهى.

ولكن نذكر بعض الكلام فيه ممّا يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره.

وهو أنّ الإجماع المدّعى على حجّية الظّنون المتعلّقة بالمذكورين إمّا على الظّنون الدالّة على حجّيتهما، أو دلالاتهما، أو كيفيّة العلاج في معارضاتهما. والقدر الذي يمكن أنْ يسلّم ويتصوّر من هذه الدّعوى إنّما هو الظّنون المتعلّقة بالأخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتّكلّم عليها دلالة وجمعاً وتنزيلاً وترجيحاً، لأنَّ هاهنا نوعاً من الأخبار لاغائلة فيها بالذّات، لكن الإشكال في منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها.

وأمّا الكلام في أنّ هذا الصّنف من الخبر هل هو من جملة تلك الأخبار أم لا، فليس ذلك كلاماً متعلّقاً بالخبر، بل هو متعلّق بإثبات حجّيته، مثل النّزاع في أنّ خبر الصّبيّ المميّز حجّة أم لا، والموثّق حجّة أم لا، وخبر المتحرّز عن الكذب حجّة أم لا، والخبر الضّعيف المنجبر بالشّهرة في العمل حجّة أم لا، وما زكّي راويه العدل الواحد حجّة أم لا، والمرسل حجّة أم لا، ونقل الخبر بالمعنى جائز أم لا، فإنّ دعوى الإجماع على حجّية الظنّ الحاصل بحجّية نفس الخبر من غير جهة أنّه ظنّ المجتهد مكابرة.

فإنْ قلت: إنّ الأخبار الواردة في علاج التّعارض بين الأخبار مستفيضة، بل قريبة من التّواتر، وهي كما تدلّ على حجّية خبر الواحد في الجملة تدلّ على جواز الاجتهاد في النّقد والانتخاب في الأخبار وأخذ الحجّة وترك غيرها.

قلت: بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعاً: إنّها إنّما تدلّ على

الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها، وترجيح بعضها على بعض، لا في إثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز، فكما أنّ الأخبار الواردة في تعيين الإمام إذا تشّاحّ الأئمّة أو المأمومون إنّما هو بعد صلاحيّة الأئمّة للإمامة، فكذلك فيما نحن فيه.

فإنْ قلت: نعم، ولكن هذه الدّعوى تندرج في دعوى الإجماع على حجّية الظنّ المتعلّق بالكتاب، فإنّه يقتضي حجّية ما يفهم من قوله تعالى: ﴿إِنْ جَائَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ الآية. فالآية تدلّ على حجّية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تـثبّت خبره، فأكثر هذه الأقسام إمّا داخلة في منطوق الآية أو مفهومها.

قلت: أوّلاً: قولكم بحجّية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل إنْ كان من جهة التبيّن فالتبيّن يقتضي بظاهره حصول العلم بالصّدق لاكفاية الظّن.

سلّمنا كفاية الظّنّ بتقريب أنّ العدالة أيضاً لاتفيد[١] أزيد منه، فإذا دلّت[٢] الآية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظنّ، فَلِمَ لم يكتفِ في جانب المنطوق بالظنّ الحاصل من التثبّت بمقدار ما يحصل من خبر العدل، لكن نقول: يلزم من هذا جواز العمل بالشّهرة أيضاً، إذ هو أيضاً بناء مفيد للظنّ من جهة التثبّت.

فإنْ قلت: إنّ البناء ظاهر في الخبر عن اليقين، والشّهرة إخبار عن الرّأي والاجتهاد.

قلت: فما تقول في التزكية لأجل إثبات العدالة، أليس هي غالباً مبتنية على

---

١) في نسخة الأصل (يفيد).

٢) في نسخة الأصل (دل).

الإخبار عن الرّأي والاجتهاد، فإنْ جعلت النبأ أعمّ ليشملها، فيشمل الشّهرة أيضاً، وإنْ جعلته مخصوصاً بالإخبار عن المحسوسات واليقينيّات [واليقينات] فبما[١] تعتمد على إثبات العدالة التي هو شرط قبول [القبول] الخبر في نفسه؟

وإنْ اعتمدت فيها على الظنّ الاجتهاديّ فما الدّليل على حجّية هذا الظنّ. والاعتماد على الإجماع الذي إدّعيت يدير الكلام، مع أنّا نقول: إنّ تلك الآية تدلّ على أنّ الحجّية إنّما هو من أجل حصول الظنّ، فإنّ الاعتماد على العلّة يقتضي أنّ الاكتفاء بالعدل أيضاً إنّما هو لأجل حصول الظنّ بخبره، وذلك واضح ممّا ذكرنا، فإنّ إصابة القوم بجهالة علّة لعدم الاعتماد إلّا على ما يفيد الظنّ بالصّدق وذلك لاينحصر في الخبر، فدلّت[٢] الآية على الاكتفاء بالاطمئنان الظنّي، فالتمسّك بالآية ينفعنا ولا يضرّنا.

ومن ذلك يحصل قوّة أُخرى لما ذهب [ذهبنا] إليه، فإنّ ذلك يخرّب مدار أمر الخصم في الاعتماد على الإجماع على حجّية الظّنون المتعلّقة بالآية والأخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة، ويثبت أنّ المعتمد إنّما هو الظنّ المورث للاطمئنان عادة.

ويتشعّب من ذلك أحكام كثيرة وقوانين كليّة كلّها مبنيّة على ذلك حينئذ، ويحصل التّخلّص من الإشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الرّاوي، وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمّم، وفي إنبات اللّحم وشدّ العظم، وقول المقوّم والقاسم والمترجم، وغير ذلك ممّا هو في غاية الكثرة في أبواب الفقه، فقد

---

١) في نسخة الأصل (فبم).

٢) في نسخة الأصل «فدل».

تراهم يختلفون ويتردّدون في كفاية الواحد في الأُمور المذكورة لأجل تردّدهم في أنّها خبر أو شهادة.

وممّا ذكرنا تعرف أنّه لاحاجة الى ذلك، بل هذه الأُمور من جزئيّات ظنّ المجتهد في الموضوعات، والمعتمَد إنّما هو الظنّ، وهذه الآية أيضاً تدلّ على الاعتماد بملاحظة العلّة، مع أنّ في الإستدلال بالآية في حجّية أَصل خبر الواحد إشكالات عظيمة، من جملتها أنَّه لاتدلّ[١] على جواز العمل بخبر الواحد منفرداً وإنْ كان الرّاوي عدلاً أيضاً، وذلك لأنّ النّباء أعمّ من الرّواية والشهادة وغيرهما من أقسام الخبر المقابل للإنشاء، وقد اعتبروا التعدّد في الشهادة، واكتفوا بالواحد في الرّواية، ومع ذلك استدلّوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النّبأ، فإنْ كانت[٢] الآية دليلاً على اشتراط العدالة في الشّهادة، فيلزم أنْ يكون المراد من الآية أنّ الرّجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة، ولكن لم يعلم أنّه منفرداً، أو بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامَين، فلا يدلّ على قبول قول الواحد منفرداً في غير الشّهادة، كما لا يخفى. وإرادة قبوله منفرداً بالنّسبة الى غير الشهادة، ومنضمّاً الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح، كما حقّقناه في محلّه، إذ هو استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ معاً.

والقول بأنّ الأصل والظّاهر من الآية كفاية الواحد، والشّهادة مخرج بالدّليل، مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة أشبه من كونها إخباراً عن شخص معيّن مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر، لثبوت الدّليل في الخارج على عدم كفاية

---

١) في نسخة الأصل (لا يدل).

٢) في نسخة الأصل (كان).

التثبّت للفاسق في الشّهادة، فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف، فيلزم عليهم أحد الأمرَين إمّا بطلان الاستدلال بكفاية الإنفراد في الرّواية، أو الاستدلال باشتراط انتفاء الفسْق والخلاف في الشَّاهد.

والثاني أظهر، نظراً الى الأمر بالتثبّت، فلابدّ في تصحيح الاستدلال بالآية على حجّية الخبر منفرداً إبطال استدلالهم بها في الشَّهادة، ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة.

ولكن يبقى ما ذكرناه من الإيراد، أعني أنّ الآية تدلّ على حجّية الخبر من حيث إنّه موجب للاعتماد الحاصل بالظنّ، لا من حيث إنّه خبر كما يقتضيه التعليل، فهذه الآية أيضاً لنا لا علينا. فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجّية الخبر أيضاً بعد فرض تسليم كونه إجماعيّاً يثبت مدّعانا.

وممّا يؤيد ذلك، أنّ العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الإثبات.

واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه.

فقيل: بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقاً.

وقيل: بالاحتياج الى الإثنين مطلقاً.

وقيل: بثبوتها في الرّاوي بالواحد دون الشّاهد.

فإنْ قيل: بأَنَّ التزكية شهادة، فلا معنى للتفصيل، للزوم التعدّد في الشّاهد.

وإنْ قيل: بأنّها خبر، فما وجه اعتبار التعدّد فيها في الشّاهد.

فالتّحقيق كفاية الواحد في الرّاوي لأجل حصول الظنّ بالرّواية بمجرّد تعديل عدل واحد لراويها، لا لأنّه خبر واحد ويكفي فيه الواحد، ولا لأجل أنّه شهادة، ولا يشترط فيها التعدّد هنا بالخصوص.

أمّا أنّ ذلك لأجل حصول الظنّ الاجتهاديّ لا لأجل كونه خبراً، فلأنَّ المتبادر من الخبر والنّبأ في الآية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم، والتزكية غالباً مبنيّته على الاجتهاد والظنّ فهو من قبيل الفتوى، وحجّية الفتوى إنّما هو للإجماع أو لآية النّفر أو لغيرهما من الأخبار، لا لأنّه خبر واحد.

وهذه الأدلّة مفقودة في التزكية كما لا يخفى، فهو من باب العمل بقول الطبيب وأَهل الخبرة، غاية الأمر اتصّافها بكونها نبأً تبعاً، وبالعَرض من جهة الإخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الأمر بظنّه وبحسب معتقده، وهذا لا يجدي في حجّيتها من حيث إنّها نبأ، فإنّ المناط في الحجّية هاهنا أيضاً هو الظنّ، وهذا إخبار عمّا يوجبه، وحجّية قول الطبيب وأهل الخبرة لأجل كونهما موجباً للظنّ، وتردّد الفقهاء اختلافهم في الاكتفاء بالواحد والإثنين فيهما متفرّعاً على كونهما خبراً أو شهادة لا وجه له، فإنّهما ليسا بداخلين في أحدهما ظاهراً، فيكفي العدل الواحد، بل من يحصل به الوثوق وإنْ كان كافراً.

وأمّا أنّه ليس بشهادة، فلابتنائها غالباً على العلم واعتبار التعدّد فيها. فالقول بأنَّها شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل، كما أنّ من فصّل واكتفى هنا بالواحد دون الشّاهد تمسّك بالإجماع.

والحاصل، أنّ من يقول بأنّ التّزكية شهادة، فلابدّ أنْ يكون اكتفاؤه بالشّاهد الواحد لأجل كفاية الظنّ، لا لأنّه شهادة، واعتباره التعدّد في تزكية الشّاهد لعدم اعتبار الظنّ هنا ولزوم العلم أو ما يقوم مقامه.

ومن يقول بأنّها رواية، لابدّ أنْ يقول بتخصيص حجّية خبر الواحد، ويشترط تعدّد الخبر فيما لو كان الإخبار في تزكية الشّاهد، فيعتبر الرّوايتين لا الشّاهدين، مع هذا [وهذا مع] ورود المنع عليه بكونها نبأً وخبراً غير مأنوس بمحاوراتهم،

فإنّا لم نسمع من أحد اشتراط الرّوايتين في شيء واحد، وإنّما سمعنا اعتبار الشّاهدين.

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار في التزكية إنّما هو بالظنّ الاجتهاديّ، وهذا الظنّ لم يحصل من الكتاب ولا من السنّة، إذ قد عرفت إخراجه من لفظ النبأ في الأغلب.

نعم يمكن استنباط حكمه من العلّة المستفادة من آية النبّأ، وقد بيّنّا أنّه يثبت مقصودنا، فهو لنا لا علينا.

ثمّ استمع لما يتلى عليك ممّا وعدناك سابقاً من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالّة على كون مطلق الظنّ للمجتهد حجّة.

فمنها: ما تداول بينهم من ترجيح الظّاهر على الأصل، وترجيح أحد الأصلَين بسبب اعتضاده بالظّاهر، والعمل على الظّاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة إجماعيّ.

ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب، وعليك بملاحظة الباقي.

قال الشهيد الثاني رحمه الله في «تمهيد القواعد» في خاتمة باب التّعارض: إذا تعارض الأصل والظّاهر، فإنْ كان الظّاهر حجّة يجب قبولها شرعاً كالشّهادة والرّواية والإخبار، فهو مقدّم على الأَصل بغير إشكال، وإنْ لم يكن كذلك، بل كان مستنده العرف أو العادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظنّ ونحو ذلك، فتارة يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظّاهر، وهو الأغلب، وتارة يعمل بالظّاهر ولا يلتفت الى هذا الأصل، وتارة يخرج في المسألة خلاف.

فهاهنا أقسام:

الأوّل: ما ترك العمل بالأصل للحجّة الشرعيّة، وهو قول من يجب العمل بقوله،

وله صور كثيرة:

منها: شهادة العدْلَين بشغل ذمّة المدّعى عليه، وساق الكلام في الفروع الى أنْ قال: القسم الثاني: ما عمل بالأصل ولم يلتفت الى القرائن الخارجة الظّاهرة، وله صور كثيرة:

منها: إذا تيقّن الطهارة أو النجاسة في ماء أو ثوب أو أرض أو بدن، وشكّ في زوالها، فإنّه يبنى على الأصل وإنْ دلّ الظّاهر على خلافه، الى أنْ قال: القسم الثالث: ما عمل فيه بالظّاهر ولم يلتفت الى الأصل، وله صور:

منها: إذا شكّ بعد الفراغ من الطهارة أو الصلاة أو غيرهما من العبادات في فعل من أفعالها بحيث يترتّب عليه حكم، فإنّه لا يلتفت الى الشّك، وإنْ كان الأصل عدم الإتيان وعدم براءة الذّمة من التكليف به، ولكنّ الظّاهر من أفعال المكلّفين بالعبادات أنْ تقع على الوجه المأمور به، فيرجّح هذا الظّاهر على الأَصل، وللحَرَج[١].

وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك، ثمّ قال: القسم الرابع: ما اختلف في ترجيح الظّاهر فيه على الأصل أو بالعكس، وهو أمور: منها: غُسَالة الحمّام، الى آخر ما ذكره.

أقول: لا ريب أنّ الأصل من الأدلّة الشرعيّة ومعارضة الظّاهر معه لا يمكن إلّا مع كونه دليلاً أيضاً، ثمّ إنّ الظهور إذا كان من دليل آخر معلوم حجّيته مع قطع النظر عن الظّهور كالرّواية والشّاهد وغيرهما، فتقديمه على الأصل إنّما هو من جهة الدّليل الخارجيّ من إجماع أو غيره، وإلّا فالظّهور إنْ كان ممّا يمكن إثبات الحكم به، فما وجه تقديم غيره عليه مطلقاً، وإنْ كان لا يمكن إثبات الحكم به، فما

---

١) معطوف على محذوف.

معنى تقديمه على الأصل في بعض المواضع.

فإنْ قلتَ: تقديمه على الأصل في كلّ ما قدّم عليه إنّما هو بالدّليل لا من حيث هو ظهور.

قلتُ: فحينئذ فأيّ فائدة في عقد هذا الباب، فالكلام في التّرجيح يدور مدار الدّليل القائم على حقيّة ما هو الظّاهر المطابق له، فيرجّح على الأصل، والدّلِيلَين المتخالفَين الموافق أحدهما للأَصل والآخر للظاهر، فيرجّح الأقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجّحات على الآخر.

وأنْت كما ترى الكتب الفقهيّة والأصوليّة مشحونة بذكر المواضع التي وقع التّعارض بين الأصل ونفس الظّاهر، ويتكلّمون عليها ويختلفون فيها، فبعضهم يرجّح الظّاهر، وبعضهم يرجّح الأصل، بل الظّاهر من كلام العلماء أنّ الشَّارع جعل ذلك مناطاً للحكم الشّرعيّ، ويبني في بعض المواضع الحكم على الظّاهر، وفي بعضها على الأصل بحيث يظهر من كلامهم أنّ الظّاهر أيضاً أصل من الأصول، وذلك كما في نفي الضّرر [الضّر] ونفي الحرج.

فقد تراهم يعقدون لنفي الضّرر والحرج باباً في الأصول، ثمّ يذكرون من فروعها القصر في السّفر والتيمّم عند الضّرورة، والخيار عند الغبن، وغير ذلك، وإلّا فمع حكم الشّارع بوجوب القصر أو التيمّم، لاحاجة الى الاعتماد على الضّرر والحرج، ولذلك يستدلّ الفقهاء بنفي الضّرر والحرج مستقلّاً في غاية الكثرة من غير نظر الى ورود نصّ بالخصوص فيما نوافقه، وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك.

وكلامهم في هذا الباب أيضاً نظير البابين المتقدّمين، فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الأمثلة التي ثبت من الشّارع تقديم الأصل كما في

الطّهارات والنّجاسات، كقولهم عليهم السلام: «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**»[١]. و: «**حتّى يستيقن**»[٢]. حتّى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد، بل قد يجوّزون الحيلة في إخفاء الأمر، كما روي أنّه عليه السلام رشّ على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لأجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج، معلّلاً فعله بأنْ يقال: لو حصل الشّك أنّ هذا من ذلك.

وكذلك في تقديم الظّاهر، مثل ما لو حصل الشّك في شيء من أَجزاء الصّلاة بعد الدّخول في جزء آخر، فإنَّ الظّاهر أنّ المكلّف لا يخرج من فعل إلّا بعد الإتيان به، وهذه المسألة أيضاً قد ثبت بإجماعهم وأخبارهم، وكذلك العمل بمقتضى الظنّ في الصلاة.

وبالجملة، الذي يظهر من كلام العلماء أنّ هاهنا قواعد مقتبسة من الأدلّة الشّرعيّة المعروفة، مثل الضّرورة، ونفي الضّرر، ونفي الحرج، ولزوم البيّنة، وقاعدة اليقين، يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتّى يثبت الواقع، ومن جملتها استصحاب براءة الذمّة وغيرها من أقسام الاستصحاب، ومثل ما حصل الظنّ به وكان ظاهراً بسبب العادة أو الغلبة أو غلبة الظنّ من جهة القرائن، ونحو ذلك، وكلّ ذلك ممّا استفيد جواز الاعتماد عليها من الشّارع، إمّا من جهة التّنبيه، أو من جهة التّنصيص.

والنّسبة بين المذكورات عموم من وجه، فكما أنّه قد يحصل بين نفس الأدلّة

---

١) «تهذيب الأحكام» ١ /٢٨٥ ح ٨٣٢، «الوسائل» ٣ /٤٦٧ ح ٤١٩٥.

٢) «كل ماء طاهر حتى يستيقن أنّه قذر»، «الكافي» ٣ /١ ح ٢، «التهذيب» ١ /٢١٥ ح ٦١٩.

من الآيات والأخبار عموم من وجه، فكذلك في المذكورات، فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظّاهر تعارض من وجه، وهذا هو الذي ذكره الأُصوليّون. ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض، فما وقع الإجماع على أحد الطّرفين، فلا إشكال فيه، وما اختلف فيه، فإمّا يعتضد أحد الطرفين برواية أو ظاهر آية أو نحوهما، فيرجّح على الآخر، وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فإمّا يحصل للمجتهد ظنّ في التّرجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر أو أصل آخر فيعمل عليه، وإمّا لا يحصل، فيتوقّف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير أو الاحتياط.

فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ الظّاهر والظنّ الحاصل من العادة والغلبة والقرائن أيضاً ممّا اعتمد عليه الشّارع، وهذا باب مطّرد في الفقه لا ينكره إلّا من لا خبرة له بطرائقهم.

فإنْ قلتَ: إنَّ كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدّعى في صورة الدّعوى، فمن يقدّم الظّاهر فإنّما يريد أنَّ الظهور يقتضي كون من يخالفه مدّعياً، فهذا التحقيق حقيقة اللّفظ المدّعى الوارد في الأخبار.

فقولهم: إنّ الظّاهر مقدّم على الأصل، يريدون أنّ من يدّعي الظّاهر هو المنكر، ويقدّم قوله مع فقد البيّنة، وذلك كما يقدّمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل، لأنّ الظّاهر أنّ المشتري لا يسامح في ذلك، فالقول قول البائع وهكذا.

قلت: ليس كذلك، بل كلامهم أعمّ من ذلك كما ترى خلافهم في غُسَالة الحمّام وطين الطريق وغيرهما، وكذلك الكلام في التّرجيح بين الزّوجين المتداعيين في مقدار المهر، حيث تدّعي الزّوجة مهر المثل، والزّوج أقلّ منه، فالكلام فيه يرجع

الى ترجيح أحدهما مع قطع النّظر عن كون أحدهما مدّعياً والآخر منكراً.

وكذلك في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معاً عليه أو يـد وارثـهما [ورائهما].

ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع أصـلاً، مـثل مـا لو كـان الوارثان صغيرين وأراد الحاكم إحقاق الحقّ، مع أنّا نـقول: القـول فـي تـحقّق [تحقيق] المدّعي والمنكر أيضاً مبنيّ على ذلك ـ يعني العمل على الظنّ ـ فإنّهم عرّفوا المدّعي بتعريفين:

أحدهما: أنّه من يترك لو ترك.

والثاني: أنّه من يدّعي أمراً خفيّاً بخلاف الآخر، فيكون الرّاجح هو قول الآخر، والرّجحان إمّا من جهة مطابقته للأصل، أو الظّاهر، فإذا تواردا، فلا إشكال، وإنْ كان موافقاً لأحدهما دون الآخر، فيبني على تقديم الأصل أو الظّاهر.

فالكلام في تقديم أحدهما على الآخر أصل من الأُصول، ومن فروعه معرفة المدّعي والمنكر، فتقديم المنكر، لأجل أنّ قوله موافق للظّاهر مثلاً، لا أنّ الظّاهر مقدّم، لأنَّ القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدّعي البيّنة. ولعلّ ما يظهر من بعض الأصحاب أنّ الأقوال في تعريف المدّعي ثلاثة:

أحدها: مَن يُتْرك لو تَرَك.

والثاني: من يدّعي خلاف الظّاهر.

والثالث: من يدّعي خلاف الأصـل مسـامحة بـاعتبار مـلاحظة المأل، وإلاّ فالأقوال فيه حقيقة إثنان كما يظهر من سائر الفقهاء، وصرّح بأثنينيّة القولين فخر

المحقّقين في «الإيضاح»[(١)].

فإنْ قلتَ: غاية ما أفاده هذا الباب تجويزهم العمل بالظنّ، والظّاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشّرعيّ، ومحلّ البحث حرمة العمل بالظنّ في نفس الحكم الشّرعيّ، فلاحظه وتتبّع موارد تقديم الظّاهر، فإنَّ المراد في العمل بالظّاهر في الغُسالة أو في طين الطّريق أو غيرهما أنّ ظنّ حصول ملاقاة النّجاسة يوجب الحكم بالنّجاسة، فإنّ ملاقاة النّجس من الأسباب الشرعيّة الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي، وكذلك الظنّ بكون الجلد المطروح مذكّى إذا كان مقروناً بقرينة مفيدة للظنّ، ككونه جلداً لكتبنا التي لا يتداوله الكفّار غالباً، مع أنَّ الأصل عدم التذكية.

وكذلك الظنّ بكون الشّهر السّابق على رمضان تماماً بسبب غلبة كون شهر تماماً وشهر آخر ناقصاً وهكذا الى آخر السّنة، وكون رمضان ناقصاً لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيداً، فبسبب الظنّ بكونه عيداً يجوز الإفطار على قول من يعمل بهذا الظّاهر، وهكذا العمل على الصّحة فيما لو شكّ في جزء من الصلاة بعد خروجه إلى جزء آخر، فإنّ كون المكلّف غالباً بحيث لا يخرج عن فعل إلّا بعد أدائه، يوجب الظنّ بوقوع الفعل، فيترتّب عليه حكمه من الإجزاء وعدم لزوم العود.

وهكذا الكلام فيمن يدّعي صحّة المعاملة إذا اختُلف فيها، مثلاً إذا تنازعا في كون العقد حال الجنون أو الإقامة أو الصّغر والكبر أو الرّشد وعدمه، وهكذا، فالظنّ بكونه كبيراً حينئذ أو رشيداً أو عاقلاً، يترتّب عليه الحكم بمقتضاه من

---

١) «ايضاح الفوائد» ٤ /٣٢٢.

الصحّة.

وكذا النّزاع فيما لو ادّعت الزّوجة المهر وأنكر الزّوج من الأصل، فإنّ الظّاهر أنّ المرأة لاتخلو من مهر، بل ومن مهر المثل، فحصول الظنّ بثبوت المهر أو مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه.

وهكذا في كلّ ما يرد عليك من مواضع معارضة الأصل والظّاهر، فكلّها من باب إثبات الموضوع بالظنّ ليترتّب عليه الحكم، ولانزاع في جواز العمل بالظنّ في الموضوع، وإنّما المراد أنّه لا يجوز إثبات الحكم من رأسٍ بالظنّ، فلا يجوز أنْ يقال: الشّيء الفلانيّ واجب للشهرة أو حرام كذلك، لا أنّ الشّيء الفلانيّ الثّابت حكمه في الواقع قد ظنّ وقوعه، فيترتّب عليه حكمه.

قلتُ: إنّ السّبب أيضاً من الأحكام الشرعيّة الوضعية، مع أنّه لادليل على جواز العمل بالظنّ في وجود الموضوعات في إثبات الحكم، والذي قرع سمعك في ذلك إنّما هو في ماهيّة الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللّغة والعرف ويتمسّك فيه بالأُصول الظنيّة، مثل أصل الحقيقة، وأصالة عدم النّقل، ونحو ذلك كالبيع والإقباض والتصرّف والعيب، ونحو ذلك.

وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والأرْش ونحو ذلك، مع إشكال في بعضها أنَّه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد، أو أنّه من باب الخبر والرّواية أو الشّهادة، ومن هذا الباب تزكية العدل أيضاً.

و أمّا الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتّى يترتّب عليه الحكم، فلم يثبت على جواز العمل بالظنّ فيه دليل بالخصوص، من إجماع أو خبر قطعيّ فإنْ كان من جهة إنسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد، فهو إنّما ينفعنا ولا ينفعك، فإنّ ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع، بل هو عامّ.

والحاصل، أنّ في موارد تقديم الظّاهر على الأصل اقتحاماً في الحكم الشّرعيّ بمجرّد ظنّ بحصول سببه، ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظنّ.

إذا تقرّر هذا، فنقول: إمّا تسلّم أنّ العمل على الظّاهر ممّا استفيد من الشّرع، فهو قاطع الكلام من رأس. فإنَّ الظّاهر، معناه ما يوجب الظنّ كائناً ما كان، خصوصاً مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظنّ والقرائن.

وإنْ لم تسلّم ذلك، فإمّا أنْ تقول: إنّ الفقهاء أسّسوا هذا الأساس بعد غيبة الإمام عليه السلام وانقطاعهم عن تحصيل العلم، فهو أيضاً يكفينا.

الظّاهر إجماعهم على ذلك في الجملة، وإنّما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وإنْ لم تسلّم ذلك أيضاً.

وقلت: إنّ ذلك إنّما هو في كلام أكثرهم أو بعضهم لا جميعهم حتّى يكون إجماعاً.

فنقول: إنّ ذلك أيضاً يكفينا، لأنّ بذلك يدفع دعوى إجماعك على أنّ حجّية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الإجماع على الخصوصيّة لا من حيث إنّها ظنّ، فإنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان كلّ المفتين بذلك ممّن لا يكون ممّن اعتمد عليها من حيث إنّه ظنّ المجتهد، وأنّى لك بإثباته مع ملاحظة ما ذكر، وإذا بلغ الكلام الى هنا فإنْ كان أمكنك نوع من الفرار بإدّعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النّهج الذي نبّهناك عليه.

فنقول: وإنْ فتحنا بهذا التّقرير لك باباً، ولكن أُغلق ذلك عليك إغلاقاً آخر، فإنَّ كلامهم ينادي بأعلى صوته أنّ هذا الباب أيضاً يحتاج الى الاعتماد على ظنّ المجتهد من حيث هو في باب التّرجيح بين معارضات الأصل والظّاهر، فقد اختلفوا غاية الاختلاف، ورجّح بعضهم الظّاهر في بعض المواضع، والآخر

الأصل، وعكسوا في موضع آخر، فانقطع المناص إلّا عن الرّجوع الى ظنّ المجتهد، بل هناك إشكال آخر، وهو أنّ من جملة الظّواهر غلبة الصحّة في أفعال المسلمين، ولا ريب أنّه يختلف باختلاف الأوقات والأزمان، فقد لا يحصل الظنّ أبداً في فعل جماعة منهم أو في زمان دون زمان، فيحتاج تعيين أصل الظّواهر والتميّيز في نفسها الى اجتهاد آخر فضلاً عن ملاحظة متعارضاتها. ويؤيّد ما ذكرنا كلام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام في «نهج البلاغة»[١]:

«إذا استولى الصّلاح على الزّمان وأهله، ثم أَساءَ رجلٌ الظنّ برجل لم يظهر منه خزية فقد ظَلَمَ، وإذا استولى الفساد على الزّمان وأهله ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل فقد غُرِرَ».

ثمّ إعلم أنّ قاعدة اليقين المستفادة من الأخبار لابدّ أنْ يكون معناها: لا يجوز نقض اليقين النّفس الأمريّ أو الظنّ اليقينيّ العمل إلّا باليقين كذلك. والمفروض أنّ ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة أو القرائن، ظنّ يقينيّ العمل، وإلّا لما جاز تقديمه على الأصل مطلقاً، فيصير مفاد القاعدة: جواز نقض اليقين السّابق بكلّ ظنّ حصل بتحقّق سبب الحكم المخالف للحكم الأوّل، فحينئذ يحتاج فيما يعمل على الأصل ويترك الظّاهر الى دليل خارجيّ.

فتقديم الأصل على الظّاهر هو مخالف للقاعدة ومخصّص لها، يصير المعنى حينئذ: يجوز نقض اليقين السّابق بأيّ من المعنيين باليقين اللّاحق بأيّ من المعنيّين إلّا في مثل اليقين بالطهارة مثلاً في ثوب المصلّي أو بدنه، فإنّه لا يجوز نقضه باليقين اللّاحق مطلقاً، بل إنّما يجوز نقضه باليقين النّفس الأمريّ مثل رؤية

---

١) قصار الحكم رقم ١١٤.

وقوع البول عليه أو مع بعض الظّنون القطعيّة العمل، كشهادة العدْلَين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظنّ بحصول السّبب وملاقاة النجاسة، أو نقول: إنّ المراد باليقين في الموضعين أو في خصوص اليقين الثاني هو النّفس الأمريّ، والعمل بالظّاهر يحتاج الى الدّليل، يعني لا يجوز النقض إلّا باليقين النّفس الأمريّ إلّا في بعض صور الظّاهر الذي ثبت العمل عليه بدليل خارجي.

وعلى هذا فتقديم الظّاهر على الأصل مخالف للقاعدة، فإمّا لابدّ من القول بتقديم الأصل مطلقاً، أو الظّاهر مطلقاً، فما وجه الفرْق والتفصيل إلّا من أجل متابعة الأدلّة الخارجية، وهو خروج عن ملاحظة الأصل والظّاهر.

والتّحقيق، أنّ تنبيهات الشّارع في الأخبار يفيد اعتبار غلبة الظنّ لا خصوص الظنّ الحاصل من الغلبة، فلاحظ أخبار غُسالة الحمّام، وأخبار مسألة تداعي الزّوجين، وسائر سِيَر الشّارع من تغسيل الميّت المجهول في بلد الإسلام، واستحباب السّلام ووجوب الردّ في بلاد المسلمين مع الجهالة، وأمثال ذلك، فتَتَبّع كلماتهم في موارد إعمال الظّاهر، ولاحظهم لا يقتصرون بالظنّ الحاصل من الغلبة.

وإذا تحقّق لك ما ذكرناه، يمكنك أنْ تطرد الكلام الى جانب حجّية الشّهرة وأمثالها، مثل الظنّ بتحقّق الإجماع ممّا يثبت بها نفس الحكم الشرعيّ وإدراجها فيما حصل الظنّ بسبب الحكم الشّرعيّ، فإنَّ اعتمادنا على الشّهرة مثلاً لأنَّ ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصّالحين يورث الظنّ بوجود سبب لهذا الحكم الذي أفتوا به من خبر أو إجماع، فالظنّ بالسّبب يوجب الظنّ المسبّب [بالمسبّب]، فإذا جاز الاكتفاء بظنّ السّبب في إجزاء المسبّب عليه فنقول به في مثل الشّهرة أيضاً، فليتدبّر.

ومنها: ما ذكره الشهيد ﷺ في «الذكرى»[١] في مواقيت القضاء في مسألة الجهل بترتيب الفوائت. قال: ولو ظنّ سبق بعض، فالأقرب العمل بظنّه لأنّه راجح فلايعمل بالمرجوح.

فإنّ هذا التّعليل يفيد جواز العمل بالظنّ مطلقاً، كما لا يخفى.

ثمّ قال في الباب المذكور في مسألة ما لو فاته ما لم يحصه: قضى حتّى يغلب على الظنّ الوفاء.

الى أنْ قال[٢]: وللفاضل وجه بالبناء على الأقلّ لأنّه المتيقّن، ولأنّ الظّاهر أنّ المسلم لا يترك الصلاة.

ومنها: ما ذكره العلّامة ﷺ في «النهاية»[٣] في حجّية الاستصحاب: أنّه لو لم يجب العمل بالظنّ، لزم ترجيح المرجوح على الرّاجح، وهو بديهيّ البطلان، وهذا أيضاً يقتضي العموم، وأمثال ذلك كثيرة.

ومنها: ما ذكره الشهيد ﷺ في «الذكرى»[٤] في مسألة حجّية الشّهرة، فإنّه تمسّك في ذلك بقوة الظنّ، وهذا أيضاً يفيد العموم.

ومنها: ما ذكره العلّامة في «المختلف»[٥] في وجوب استقبال القبلة في دفن الميّت حيث تمسّك فيه بالشّهرة، وقد استدلّ في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات، في صلاة الأموات أيضاً بالشّهرة، ولكنّه يمكن أنْ يخدش بأنّه من

---

١) ٢ / ٤٣٤ الفصل الرابع.

٢) «الذكرى» ٢ /٤٣٧.

٣) «نهاية الأحكام» ١ /٤٤٨.

٤) ١ /٥٢.

٥) «مختلف الشيعة» ٢ /٣٢٤.

أجل المسامحة في السُّنن.

ومنها: تردّداتهم وتوقّفاتهم في كثير من المسائل من جهة الأصل، وإطلاق كلام الأصحاب بخلافه.

ومنها: ما ذكره العلّامة في «المنتهى»[1] في مسألة إلحاق صوم غير رمضان من الصّيام الواجب به في بطلانه بتعمّد الجنابة حتّى الصباح، فإنَّ قاعدتهم في التوقّف هو تعارض أدلَّتَي الطّرفين في خصوص المسألة، وإنْ كان مذهبهم التخيير بالنّظر الى عموم أمثال ذلك، كما صرّح به فخر المحقّقين ﵀ في رسالته الموسومة «بجامع الفوائد» في شرح ديباجة «القواعد».

ومنها: قولهم بتقديم الأعدل والأورع في التقليد، معلّلين بكونه أرجح وآكد وأقوى، وإنْ كان لنا كلام على إطلاق القول بالأرجحيّة، سيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومن ذلك يظهر أنّ البناء فيه على الظنّ، كما أنّ المجتهد أيضاً بناؤه على الظنّ في متابعة الأمارة واختيار الأقوى. ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميّت مطلقاً، مستدلاً بأنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، خرج الظنّ الحاصل له من متابعة الحيّ، وبقي الباقي، فإنّه لا معنى لذلك إلّا العمل على قول الحيّ تعبّداً، لا لأنّه مظنون، وإلّا فكثيراً ما لا يحصل الظنّ بقول الحيّ مع وجود قول الميّت الأعلم الأورع، ومع حصول قوّة الظنّ في جانب الميّت لا يكون العمل بقول الحيّ إلّا من محض التعبّد، والقول: بأنّ قول الميّت لا يفيد الظنّ جزاف من القول، إذ لا مدخليّة للموت والحياة في حصول الظنّ إذ كلاهما إنّما يعتمدان على أدلّة متّحدة المأخذ.

---

١) راجع «منتهى المطلب» ج ٩، ص ٧٩ ـ ما يمسك عنه الصَّائم.

والحاصل، أنّ الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به أو يظنّ به، إذ حكم الله تعالى من أيّ طريق يكون كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى.

فالعامّيّ ما دام غافلاً ليس تكليفه إلّا ما أذعن به، وبعد تفطّنه للإشكالات والخلافات فهو مكلّف بما أدّاه إليه علمه أو ظنّه.

فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسألة لأجل تنبيه العوامّ وإرشادهم من باب الاستكمال وإقامة المعروف، فالعلماء حين مناظرتهم في المسألة إمّا يلاحظون حال المسألة في نفس الأمر، بمعنى أنّهم يباحثون ويناظرون في أنّ المعتمد في نفس الأمر أيّ شخص هو حتّى يأمروا المقلِّد المتفطِّن بمتابعته، فحينئذ لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظنّ إلّا الظنّ الحاصل بتقليد الحيّ، بل لابدّ لهم حينئذ أنْ يقولوا: أنْ لا اعتماد على قول أحد في نفس الأمر إلّا على قول المجتهد الحيّ، فأيّها المقلِّدون المتفطّنون عملوا على هذا دون غيره، فحينئذ لابدّ أنْ يثبتوا أنّ قول الميّت ليس بمعتمد، وقول الحيّ معتمد، ولا مدخليّة هناك لأَصالة حرمة العمل بالظنّ ولا مناص في ذلك إلّا بالتمسّك بأمر تعبّديّ، وليس لهم في ذلك شيء إلّا الشّهرة، وظاهر دعوى الإجماع من بعضهم، وسنبيّن ضعفه في محلّه.

وإمّا يلاحظون الظّنون الحاصلة للمقلِّد المتفطِّن بالنّسبة الى قول الأحياء والأموات، أو هما معاً، ويقولون: أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ للمقلّد إلّا الظنّ الحاصل من تقليد الحيّ، فيبقى الظنّ الحاصل من تقليد الميّت حراماً، فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم إيّاه أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ وتنبيههم [وتنبيهه] عليه، وأنْت خبير بأنَّ الظّاهر من الظنّ في أدلّة حرمته هو الظنّ النّفس الأمريّ، والظنّان النّفس الأمريّان على طرفي النّقض [النّقيض] ممّا لا يجتمعان أبداً، فلا

يمكن أنْ يقال: إنْ حَصَل الظنّ النّفس الأمريّ بقول الميّت، والظنّ النّفس الأمريّ على خلافه بقول الحيّ، فأَصالة حرمة العمل بالظنّ يقتضي عدم جواز العمل به، خرج تقليد الحيّ بالإجماع، وبقي تقليد الميّت تحت العموم.

وكذلك لا يمكن هذا الكلام إذا حصل الظنّ النّفس الأمريّ بقول الميّت فقط، إذ ليس حينئذ ما حصل بقول الحيّ ظنّاً وكذا العكس، فلابدّ أنْ يقال: المراد بالظنّ في آيات التّحريم هي[١] الأمور التي تفيد الظنّ لو خُلّيت وطبعها، فالعمل عليها حرام إلّا ما أخرجه الدّليل كتقليد الحيّ، أو يقال: المراد بالظنّ في الآيات هو عدم العلم، يعني يحرم العمل بغير علم إلّا فيما أخرجه الدّليل، كتقليد الحيّ، فحينئذ يصير وجوب متابعة الحيّ دون الميّت من باب التعبّد، ويصير العمل بقول الحيّ من باب البيّنة، فإنَّ حجّيتها من باب وضع الشّارع إلّا من باب إفادتها الظنّ، وإنْ كان غالباً يفيد الظنّ فهو أيضاً من باب التعبّد، ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين، ولا يسمع في موضع آخر وإنْ أفاد الظنّ أقوى من شهادة رجلين، وهكذا.

وإذا صار من باب التعبّد فكيف يتمّ ذلك مع لزوم متابعة الأَعلم والأورع في الأحياء لكونه أرجح وأقوى، مع أنَّ ذلك تحصيل للظنّ النّفس الأمريّ، فلو فرض حصول الظنّ النّفس الأمريّ بقول الميّت وعدول المقلِّد عنه الى الأحياء المختلفين مع الميّت في القول، المتفرّقين في الآراء، فكيف يقال بعد تحرّي الأقوى والأرجح والأقرب من فتاوى الأحياء الى نفس الأمر أنّ هذا أقرب الى نفس الأمر، مع أنّ المفروض كون فتوى الميّت عنده أقرب الى نفس الأمر، ولا معنى

---

١) في نسخة الأصل (هو).

للأقربيّة الى نفس الأمر بإرادة الأقرب إليه بالنّسبة الى سائر الأحياء، إذ ذلك ليس معنى الظنّ النّفس الأمريّ.

فظهر أنّ المعيار لابدّ أن يكون في أوّل الأمر هو الرّاجح في نفس الأمر وإنْ كان هو قول الميّت.

وهذا الكلام بالنّظر الى ملاحظة الكلامين المختلفين في المقتضى، أعني قولهم: بتقديم الأعلم والأورع، وقولهم: بوجوب تقليد الحيّ.

وأمّا التّحقيق، فهو أنّ الإفتاء والتقليد ليس من باب البيّنة، بل هو حكم عقليّ، فإنّ مبناه وجوب معرفة أحكام الله تعالى إمّا علماً أو ظنّاً، وهو مثل وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم، وأمثال ذلك من المسائل العلميّة العقليّة، فإذا حَصَلَ العلم الإجماليّ للمقلِّد بأنّ لله تعالى أحكاماً وشرائع، فهو إمّا بنفسه في صدد تحصيله، أو بتنبيه الآمرين بالمعروف.

وكيف كان فإمّا يحصل له الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد أمّه أو الظنّ به أو الظنّ بأحد الأمور التي حكم الله تعالى فيها، سواء كان غافلاً وأدّاه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب، أو متفطّناً وحصل له بحسن ظنّه بمرشده أحد المذكورات.

ولا ريب أنّ الأدلّة الدالّة على جواز التقليد من النّقل والعقل أيضاً إنّما يدلّ على لزوم تتبّع نفس الأمر علماً أو ظنّاً، فإنَّ آية النّفر تدلّ على أنّ البعيدين عن ساحة الشّارع ومن يقوم مقامه، لابدّ أنْ يحصّلوا حكمهم النّفس الأمريّ بالأَخذ عن النّافرين، إمّا علماً أو ظنّاً، وكذلك الأخبار الدالّة على ذلك، وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الأحكام إمّا علماً بها أو ظنّاً تفصيليّاً، أو ظنّاً إجماليّاً، أو بالأخذ بأحد من الأمور التي توجب ذلك.

وظنّي أنّ الذي دعا من قال من أصحابنا بكون الفتوى مثل البيّنة، هو ما اشتهر

بينهم من عدم جواز تقليد الميّت، وهو مع ما فيه على إطلاقه ممّا سيجيئ في محلّه، أنّ في كلامهم ما ينافيه أيضاً كما عرفت.

ومن ذلك يظهر بطلان قول خصمائنا في المسألة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظنّ إلّا الظّنون المعلوم الحجّية، إذ ليس معنى قولنا: إنّ المسألة الفقهيّة إذا كانت الشّهرة تدلّ على أحد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الآخر، يقدّم مقتضى الخبر فيها، لأنّه معلوم الحجّية دون مقتضى الشّهرة، إلّا أنّ الشّارع جعل الخبر كالبيّنة دون الشّهرة، لا أنّه يجوز العمل بهذا الظنّ دون ذلك، لعدم إمكان اجتماع الظنّين في موضوع واحد.

فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وإنْ لم يفد الظنّ بالحكم بخصوص المسألة في نفس الأمر، وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصماء فضلاً عن موافقينا في القول، ولا يمكنهم القلب علينا بأنَّ ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظنّ في أحد طرفي المسألة وكان في الطّرف الآخر خبر مثلاً، لعدم حصول الظنّ النّفس الأمريّ حينئذ بالخبر، فيكون العمل به حينئذ تعبّديّاً، وذلك لأنّا لا نمنع حصول الظنّ بالقياس سيّما فيما خالفه خبر وسنشير إليه.

سلّمنا، لكن نقول حينئذ: لا نعمل بالقياس ولا بالخبر، لحرمة هذا وعدم حصول الظنّ بهذا، بل نعمل بالأُصول والقواعد، فنحكم بالتّخيير حينئذ، وعلمنا حينئذ على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة أنّه مقتضاه، بل لأنّه أحد طرفي التّخيير.

وأمّا على طريقتهم، فيعملون بالخبر لأنّه حجّة وإنْ لم يفد الظنّ أصلاً، مع أنّ ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة التّراجيح بينها إذا اختلف، ولزوم تحصيل ما هو أقرب الى نفس الأمر كما يستفاد من ملاحظة الأخبار العلاجيّة،

سيّما مقبولة عمر بن حنظلة، ولا ريب أنّ ذلك ليس من باب التعبّد، بل سنذكر في الخاتمة بأوضح بيان بطلان بناء رفع التّعارض بين الأخبار بالأخبار العلاجيّة، وأنّه لامناص في باب التّراجيح عن الاعتماد على الظنّ.

والمراد بالبناء على الظنّ هو الظنّ بنفس [في نفس] الأمر لا الظنّ بنفس الأمر، بشرط أنْ يكون الظنّ حاصلاً من الخبر من حيث إنّه خبر، وحصول الظنّ بنفس الأمر في نفس الأمر قد يحصل بالشّهرة دون الخبر، فيكون مقتضى الخبر حينئذ موهوماً، فلو عملنا عليه حينئذ لما عملنا أصلاً بالظنّ النّفس الأمريّ في نفس الأمر، هذا خلف.

فإذا أردت التّعميم والتّخصيص في أصل حرمة العمل بالظنّ، فيصحّ أنْ يقال: إنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلّا في حال الاضطرار مثلاً، لا أنّه يجوز العمل بالظنّ في المسألة الخاصّة بسبب الشّهرة، ويجوز فيها بسبب الخبر.

وقد مرّ منّا ما يدلّ على بطلان القول بأنّ حجّية خبر الواحد مثل حجّية البيّنة، وقد ذكرنا أنّ آية النّبأ لاتدلّ على أنّ حجّيته ليس إلّا من جهة إفادة الظنّ من حيث هو، وذكرنا أيضاً اشتراط العدالة في الرّاوي أيضاً لأجل بيان تفاوت مراتب الظّنون، وينادي بذلك سائر الكلمات والأخبار الواردة في علاج التّعارض، سيّما مقبولة عمر بن حنظلة، وسنذكرها في آخر الكتاب، فإنّ كلّها يدلّ على أنّ ذلك من باب تحقيق مراتب الظنّ.

وأيضاً المستفاد من الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد سيّما الأخبار العلاجيّة أنّ الظنّ الحاصل بالرّوايات حجّة، لا أنّه حجّة من حيث إنّه خبر ورواية، فعلى مدّعي الخصوصيّة الإثبات كما في البيّنة، وأنّى له بإثباتها.

فإنْ قلت: ما ذكرته يرد على التّراجيح المذكورة في تعارض البيّنات فإنّها

أيضاً مبنيّة على تحصيل الأقرب الى نفس الأمر، فيلزم على هذا عدم كون البيّنة أيضاً تعبّديّة، ولابدّ أنْ تكون تابعة للظنّ النّفس الأمريّ.

قلت: قد ثبت كون البيّنة تعبّديّة بالدّليل، ومحدودة عند الشّارع بالحصر المقرّر الثّابت، بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحيّ، فإنّ غايتهما ثبوت حجّيتهما لا انحصار الحجّية فيهما، ولا استبعاد في أنْ يبني الشّارع إثبات المطالب على شيء خاص تعبّداً كما فعله في قاعدة اليقين.

ثمّ لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض أشخاص هذه التعبّديّات في الحكم، بالرّجوع الى تحصيل ما هو الأقرب الى نفس الأمر منها، كما في قاعدتين من قواعد اليقين إذا تعارضتا كما في الذُّبابة الواقعة على الثّوب الطّاهر من نجاسة رطبة عن قريب، فإذا تعارضت البيّنتان فلا مانع من أنْ يحكم الشّارع بالعمل على ما هو أرجح منهما حصولاً من حيث المدلول بالنّسبة الى نفس الأمر إنْ لم يكن هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الأقرب الى نفس الأمر في نفس الأمر، وإنْ فرض ذلك، فيكون الرّجوع الى المرجّحات أيضاً تعبّديّاً، كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بيّنة الدّاخل والخارج. فإنَّ ترجيح أحدهما على الآخر إمّا من جهة القرب النّفس الأمريّ، كإفادة اليد الظنّ بذلك، والاستصحاب ونحوهما منضمّاً الى الأخبار الواردة في تقديم الدّاخل، أو كإفادة كون التّأسيس أوْلى من التّأكيد ونحوه الخارج.

وإنْ كان هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الظنّ النّفس الأمريّ بأحدهما، فنقتصر في المرجّحات على التعبّد ونعمل بما ورد في الأخبار من تقديم أيّهما تعبّداً. ثمّ لامانع بعد ذلك في تعارض تلك الأخبار الواردة في حكمها أيضاً من العمل بالظنّ النّفس الأمريّ بالنّظر الى متابعة أيّهما تعبّداً.

ولا يمكن جريان ذلك في الأخبار المتعارضة في المسألة الفقهيّة إذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجيّة على التعبّد كما سنشير إليه في الخاتمة، بخلاف ما دلّ على تقديم ذي اليد على غيره أو العكس، مع أنّ ظاهر كلامهم في البيّنات مفروض فيما انحصر الحقّ بين إثنين و تعارض البيّنات، وحينئذ فلا مانع من مراعاة نفس الأمر، وهؤلاء لا يقولون بهذا التّفصيل، ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظنّ ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعاً لعدم دلالة الأخبار العلاجيّة عليه حينئذ كما سنبيّنه في الخاتمة، وليس شيء آخر يدلّ عليه، وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى.

فإنْ قلت: إنّ ما دلّ على حرمة العمل بالقياس مثلاً يدلّ على كون العمل بغيره، مثل الخبر الواحد تعبّدياً كالعمل بالبيّنة، فهذا أيضاً كالحصر والتّحديد في البيّنة.

قلت: لادلالة في ذلك على ذلك، إذ هو إنّما يتمّ لو سلّمنا كون العمل بالقياس منهيّاً لكونه مفيداً لهذا الظنّ الخاصّ، وكون العمل بالخبر جائزاً لكونه مفيداً لهذا الظنّ الخاص، وكلاهما ممنوعان.

أمّا الأوّل، فلأنّا لا نمنع كون القياس مفيداً للظنّ، سيّما بعدما ورد في الأخبار المتواترة المنع عنه، وخصوصاً بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة أنّ دين الله تعالى لا يُصاب بالقياس[١]، لأنّ الحِكَم الكامنة في الأشياء لا يعلمها إلّا الله الحكيم العليم.

---

١) «إنّ دين الله لا يُصاب بالمقائيس» «الكافي» ١/١٠٧ باب البدع والرّأي والمقائيس ح ٧.

وقد روى في «الكافي»(١) في القويّ عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى عليه الصلاة والسلام عن القياس فقال: **«مالكم والقياس إنَّ الله تعالى لا يُسأَل كيف أَحلّ وكيف حَرّم»**.

ومع ملاحظة جمع الشّارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات، فكيف يجعل مجرّد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس، ألا ترى أنّهم ذكروا في أخبار كثيرة أنّ أوّل مَن قاسَ إبليس، وذكروا في وجه الرّدع أنّه لم يَعرف الفرق بين النّار والطّين، وبين آدم على نبيّنا وآله وعليه السّلام ونفسه، فقاس آدم عليه السلام بالطّين.

ففي رواية الحسين بن ميّاح(٢) عن أبيه عن أبي عبدالله عليه الصلاة والسلام(٣) قال: **«إنّ إبليس قاس نفسه بآدم عليه السلام، فقال: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾(٤)، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم عليه السلام بالنّار، كان ذلك أكثر نوراً وضياء من النّار»**.

وفي معناه رواية عيسى بن عبدالله القرشي(٥).

وقد ذكروا عليهم السلام في الأخبار مواضع شتّى في ردّ أبي حنيفة، تدلّ على عدم صحّة القياس في الأصل، مثل أنّ القتل يثبت بشاهدَين، والزّنا لا يثبت إلّا بأربع، مع أنّ القتل أكبر، والمنيّ يوجب الغُسل، والبول يوجب الوضوء مع أنّه أكبر، وأنّ

---

١) ١ /١١١ باب البدع والرّأى والمقائيس ح ١٦

٢) في نسخة الأصل (صبّاح) وفي اخرى (صيّاح).

٣) «الكافي» ١ /١١٢ باب ١٩ البدع والرّأي والمقائيس ح ١٨.

٤) الأعراف: ١٢.

٥) في «الكافي» نفس الباب السّابق ح ٢٠.

صوم الحائض يقضى دون صلاتها مع أنّها أكبر، وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع أنّها أضعف، وأنّ يد السّارق تقطع بعشرة دراهم وتؤدّى بخمسة آلالف[١] درهم، وهي مذكورة في «العلل» وغيرها، ويظهر بطلانه من ملاحظة منزوحات البئر أيضاً.

والحاصل، أنّ ما لا يستقلّ العقل بإدراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعاً به [و] لايجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئاً تدركه[٢] الأوهام البادية، فإمّا لايحصل الظنّ في القياس أصلاً، أو هو ظنّ باد لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الأحكام.

وبالجملة، الحكم بعدم كونه مفيداً للظنّ ليس ببعيد، بل هو المتعيّن بعد التأمّل وملاحظة ماذكر، وإنْ كان يفيد الظنّ في بادئ النّظر وحين الغفلة.

فظهر من جميع ذلك، أنّ المنع عن القياس لعلّه من جهة عدم إفادته الظنّ بأنّ الشّارع حكم بكذا لأنّه ظنّ خاص لايجوز العمل به، مع أنّه يمكن أنْ يقال: إنّ المراد بمنعهم عليهم السلام عن القياس هو المنع عن التّشريع والبدعة، والاستقلال بالحكم بمحض ما تفهمه[٣] الأوهام الضّعيفة والأحلام السّخيفة، فإنّ القائسين كانوا يحكمون بمجرّد ملاحظة العلّة من قبل أنفسهم، ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلّة فيه من النصّ بالصّريح أو بالتّنبيه.

وتوضيح هذا المطلب، أنَّ لكلّ مصلحة موجودة لشيء في نفس الأمر حكماً

---

١) في نسخة الأصل (ألف).

٢) في نسخة الأصل (يدركه).

٣) في نسخة الأصل (يفهمه).

في نفس الأمر يترتّب عليه، فإنْ كان شيء في نفس الأمر سمّاً، فحكمه في نفس الأمر لزوم الاجتناب عنه لو اطّلع عليه.

وكذلك إذا كان شيء في نفس الأمر ترياقاً، فحكمه في نفس الأمر لزوم الإرتكاب لو اطّلع عليه، والعقل يستقلّ بهذا الحكم. فهؤلاء القائسون إذا رأوا أنّ الله تعالى حكم بحكم في شيء خاصّ، فيتحيّرون في تحصيل العلّة والحكمة الباعثة على الحكم، فإذا حصل لهم الظنّ بالعلّة، فيحكمون من عند أنفسهم بالحكم المذكور في الشّيء المماثل، لاقتضاء العلّة ذلك، لا لأنّ الشّارع حكمه في ذلك أيضاً كذا لأجل هذه العلّة وقولهم تبع له، بخلاف الظنّ الحاصل من أخبار الآحاد وما في معناها، فإنّه معتبر لأجل أنّه كاشف عن قول الشّارع وحكمه،

فروى الكليني[١] عن محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام، الى أنْ قال: فربّما وَرَد علينا الشّيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به. فقال: «**هيهات هيهات، في ذلك والله هَلَك من هلك يابن حكيم**. قال: ثمّ قال: **لعن الله فلاناً كان يقول: قال عليّ وقلت**»، الحديث.

ويؤدي مؤدّاه موثّقة سَماعة عنه عليه السلام وعن الزّمخشري في «ربيع الأبرار» وقال يوسف بن أسباط: ردّ أبو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أربعمأة حديث وأكثر.

قيل: مثل ماذا؟

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «**هو للفرس سهمان وللرّاجل سَهم**». قال أبو حنيفة: لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن.

---

١) في «الكافي» ١ /٥٦ ح ٩.

«وأشعَرَ رسول الله ﷺ البُدن»، وقال أبو حنيفة: الإشعار مُثْلَة.

وقال: **«البيّعان بالخيار ما لم يفترقا»**. وقال أبو حنيفة: إذا وجب البيع فلا خيار.

«وكان ﷺ يقرع بين نسائه إذا أراد سفراً وأقرع أصحابه». وقال أبو حنيفة: القرعة قمار.

وأمّا الثاني، يعني أنّ تجويزهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد ليس لأجل أنّه ظنّ مخصوص، بل لكونه مفيداً للظنّ بمرادهم عليهم السلام فقد مرّ وجهه.

وفذلكة المقام، أنّ الحكم الشرعيّ هو ما كتب الله على عباده في نفس الأمر، والكاشف عنه، والدّليل عليه هو كلامه وكلام رسول الله ﷺ وأمنائه، والعقل القاطع.

والمراد بكلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ وأمنائه هو ما هو المراد منها في نفس الأمر، فإنْ تحقّق العلم بالمذكورات للمكلّف، فقد أدرك الحكم وعلم به، وإنْ لم يتحقّق العلم به، فتكليفه الظنّ به، لما مرّ بيانه.

ثمّ إنّ هاهنا ظنوناً قابلة لتجويز العمل بها من الشّارع وهي أقسام:

منها: ما يثبت أصل الحكم، كخبر الواحد، والإجماع المنقول، والظنّ بالإجماع والشّهرة.

ومنها: ما يثبت تحقّق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة، والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح الظّاهر على الأصل، وأحد الأصلَين المعتضَدَين به على الآخر، والبيّنة والإقرار واليد.

فالتّرخيص بالعمل من الشّارع في الفرقة الأُولى إنّما هو ترخيص للعمل بالظنّ بحكم الله تعالى، وفي الفرقة الثّانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثّابت المعلوم للموضوع المعلوم، وتفريع المسبّب المعلوم للسّبب المعلوم بمجرّد الظنّ الحاصل

بتحقّق ذلك الموضوع، ووجود ذلك السّبب.

والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في أنّ إنسداد باب العلم بالأحكام الشّرعيّة في أمثال زماننا، بل هو حكم وضعيّ وضعه الشّارع مطلقاً وفي جميع الأحوال، بل هو ثابت في بعضها ولو أمكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحّة وإنْ أمكن التّفتيش وتحصيل العلم بنفس الأمر.

والحاصل، أنّ هناك أموراً تتّبع لأَجل وضع الشّارع مع قطع النّظر عن إصابة نفس الأمر وعدمه، سواء كان مظنون الإصابة أو عدمه أو المظّنون العدم.

فمنها: العمل على الظّاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها، وإنْ كان العمل بها في الجملة إجماعيّاً.

ومنها: العمل على قاعدة اليقين التي هي أعمّ من الاستصحاب، إذ الاستصحاب مأخوذ فيه الظنّ، بخلاف قاعدة اليقين، فإنّها يعمل عليها وإنْ لم يحصل الظنّ بمفادّ مقتضاه، بل ولو ظنّ بعدمه.

ومنها: الرّجوع الى القرعة، فإنّها أيضاً حكم وضعيّ يترتّب عليه الحكم بتحقّق الموضوع والسّبب ليترتّب عليهما الحكم والمسبّب وإنْ لم يحصل الظنّ به في نفس الأمر، فحينئذ نقول: النّزاع بيننا وبين خصمائنا إنْ كان في مثل الفرقة الثّانية، فقد عرفت أنّهم لا يتمكّنون من النّزاع فيه، إذ العمل عليها في الجملة إجماعيّ، لا بمعنى أنّ الإجماع وقع في العمل ببعضها حتّى يقال: إنّ ذلك إنّما هو للإجماع، بل بمعنى أنّه إجماعيّ أنّ العمل عليه جائز في الجملة، وتعيين موضعه إنّما هو تابع لرأي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بأَمثال زماننا.

وإنْ كان في الفرقة الأولى، فنقول: أيّ دليل دلّهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشّهرة وأخويها.

فإنْ كان الدّليل هو الإجماع والأخبار الدالّة على الجواز، فنقول: إنّهما على تسليمهما إنّما يدلاّن على أنّه يجوز العمل بغيرها، ونفي جواز العمل بالغير إنّما يتمّ لو سلّم أصالة تحريم العمل بالظنّ، وقد عرفت الحال، وجواز العمل بها مطلق وليس مقيّداً بأنّه لأجل الظنّ الحاصل منها، وإنْ قيّد بذلك فلا يتصوّر له معنى إلّا أنّ مدلول الأخبار قائم مقام الحكم الشّرعيّ وإنْ لم يفد الظنّ أيضاً جعلاً له من باب الوضع أو أنَّ غير الأخبار مثل الشّهرة والظنّ بالإجماع ممّا لا يحصل بهما الظنّ.

والثاني ممّا يكذّبه الوجدان بل العيان، والأوّل ممّا لا تصدّقه(١) الأخبار وكلام الأخيار، ولا النّظر والاعتبار، بل المستفاد من الأخبار والفتاوى والاعتبار هو أنّ العمل بها لأجل أنّها مخبرة عن الإمام وكاشفة عن مراد الملك العلّام إخباراً ظنّياً وكشفاً راجحيّاً.

ولا ريب أنّه قد يحصل من اشتهار العمل بين الأصحاب ظنّ بأنّه مراد الامام عليه السلام، ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وإنْ عمل بها نادر من الأصحاب، والاعتبار شاهد على أنّ حصول الظنّ بنفس الأمر لا يتفاوت بتفاوت الأسباب إلّا إذا كان السّبب ممّا لا يحصل به الظنّ، كالقياس على ما بيّنا، بل الظنّ بالإجماع أقوى في إفادة الظنّ بمذهب الإمام عليه السلام عن الخبر الواحد.

وبالجملة، مرجع الظنّ بالإجماع والشّهرة الى الظنّ بقول الإمام عليه السلام كالخبر، وعلى من يفرّق إبداء الفارق، فلابدّ إمّا من القول بأَنَّ خبر الواحد كاليقين السّابق في قاعدة اليقين، فكما يجب أنْ يتبع حكم اليقين السّابق وإنْ لم يحصل الظنّ

---

١) في نسخة الأصل (يصدّقه).

ببقائه، ولو حصل الظنّ بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد، وإنْ لم يورث الظنّ بنفس الأمر، بل ولو كان خلافه مظنوناً.

وإمّا من القول بأنّ أخويها لا يفيدان الظنّ، وإلّا فظنّ المجتهد بنفس الأمر ليس أمراً اختياريّاً حتّى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشّهرة في نظره، فلم يبق شيء من الظّنون إلّا مثل الرّمل والنّجوم، وأنت خبير بأنّها ممّا لا سبيل لها الى الحكم الشّرعيّ حتّى يقال بإمكان حصول الظنّ بها، فلاحاجة الى الآخر.

نعم قد يحصل الظنّ بها في الأسباب والموضوعات، كالقبلة ودخول الوقت في مثل الآلات التي يستفاد منها السّاعة والقبلة، ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظنّ أقوى منها.

ثمّ إنّ الأخباريّين أنكروا الاكتفاء بالظنّ وحرّموا العمل عليه، ونفوا الاجتهاد والإفتاء والتقليد، ظنّاً منهم بأنّ باب العلم غير منسدّ بدعوى أنّ أخبارنا قطعيّة فيحرم العمل بالظنّ، ويجب متابعة الأخبار، ويحرم التقليد، بل يجب على كلّ أحد متابعة كلام المعصومين عليهم السلام.

وهذا كلام لا يفهمه غيرهم، فإنّ دعوى قطعيّة أخبارنا مع أنّ البديهة تنادي بفسادها ـ وسنشرحها مفصّلاً في شرائط الاجتهاد ـ لا تفيد طائلاً مع ظنيّة دلالتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الإختلالات إلّا بالظّنون الاجتهاديّة لإختلاف الأخبار الواردة في العلاج أيضاً بحيث لا يمكن الجمع بينهما بنوع يدلّ عليه دليل قطعيّ.

ويدلّ على جواز الإفتاء والتقليد مضافاً الى البراهين العقليّة المقدّمة والآتية

الآيات والأخبار، مثل: آية النفر، وقوله تعالى: ﴿فاسْألُوا أهْلَ الذِّكْرِ﴾[١]، وقول الصادق عليه الصلاة والسلام لأبان بن تغلب: «أَفْتِ»[٢]، أو: عليكم بفلان وفلان، و: خذوا معالم دينكم عن فلان.

والطّريقة المستمرّة في الأَعصار السّابقة الى زمان الائمّة عليهم السلام من رجوع النّسوان والعوامّ الى قول العلماء من دون أنْ ينقلوا لهم متن الحديث.

وكيف يمكن فهم الحديث للعجميّ القُحّ، ومن أين ينفع ترجمة العالم إلّا مع اعتماد العامّيّ على فهمه واجتهاده في فهم معناه، الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعدّ ولا تُحصى فيما ذكروه، وقد مرّ بعض كلماتهم في مسألة البحث عن مخصّص العامّ، وسيجيئ بعض منها في شرائط الاجتهاد.

والحقّ، أنّ الوقت أشرف من أنْ يصرف في ذكرها وذكْر الجواب عنها، ولذلك طوى فحول العلماء ذكْر كلماتهم في كتب الأصول ولم يتعرّضوا الذكْرها وذكْر ما فيها، ولمّا شاع في الأعصار المتأخّرة هذه الطّريقة وتكلّم بعض أصحابنا في بعضها، لم نخل هذا الكتاب من الإشارة الى بعض كلماتهم ودفعها، والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عمّا لم نذكره، نسأل الله العصمة في كلّ باب، فإنّه وليّ الخير والصّواب.

---

١) النحل: ٤٣.

٢) «الوسائل» ج ٢٠ خاتمة الكتاب باب الهمزة ص ١١٦ ح ٤.

قانون

اختلفوا في جواز التّجزّي في الاجتهاد.

وتحقيق القول فيه يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي: أنّ جواز الاجتهاد والتّقليد ووجوب الرّجوع الى المجتهد، من المسائل الكلاميّة المتعلّقة بأصول الدّين والمذهب، لا من أصول الفقه، ولا من فروعه، فهو يجري مجرى وجوب إطاعة الإمام عليه السلام وتعيينه، لأنّه لامناص عن لزوم معرفة أنّ الحجّة بعد غيبة الإمام عليه السلام من هو، ولا دخل لذلك في مسائل الفروع.

فإنّ المراد «بالفروع» هو الأحكام المتعلّقة بكيفيّة العمل بلا واسطة، وتسمّى الأَحكام العمليّة أيضاً، ومقابلها الأُصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلّق بالتكليف بلاواسطة، وإنْ كان لها تعلّق بها في الجملة، ولا في مسائل أُصول الفقه، فإنّها الباحثة عن عوارض الأَدلّة، وليس ذلك من عوارض الأَدلّة أيضاً كما لا يخفى، بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد أيضاً ليس من مسائل أُصول الفقه، ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والتّرجيح من جملة موضوع هذا العلم.

والحاصل، أنّ الرّجوع الى العالم بأحكام الشّرع في غير حضرة الإمام عليه السلام من مسائل أُصول الدّين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل أيضاً، مثل المعاد، ومثل وجوب الإمام عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للرعيّة ونحوهما. فكما لابدّ للمكلّف الاعتقاد بمتابعة الإمام عليه السلام إمّا بالعقل أو بالنصّ، فكذا لابدّ من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الإمام عليه السلام إمّا بالعقل أو بالنّقل، وهذا حال عدم حضور الإمام عليه السلام سواء كان في حال حياته وظهوره أو في حال غيبته المنقطعة.

أمّا العقل، فلأنّ كلّ من يدخل في أهل ديننا مثلاً يعلم بالضّرورة من شرع

نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم أنّ له أحكاماً كثيرة في كلّ شيء على سبيل الإجمال، وأنّ التكليف باق لم ينقطع، وأنّه لابدّ ممّن يعلم هذه الأَحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع إليه لئلّا يلزم التكليف بالمحال، وليس ذلك إلّا في جملة العلماء.

وأَمّا النّقل، فلكلّ ما ورد من الأَمر بالسّؤال عن أهل الذِّكْر، وما ورد من الأَمر بالرّجوع الى أصحابهم عليهم السلام في الأَحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف.

بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه، ولاريب أنّ العالم بأحكامهم على سبيل القطع بأجمعها داخل فيه.

وكذلك الظّاهر أنّ العالم بها ظنّاً من الطُّرق الصّحيحة وهو المسمّى بالمجتهد أيضاً داخل فيه، سواء كان في ظهور الإمام عليه السلام أو غيبته المنقطعة.

ولاريب ولا شكّ في جواز الأَخذ منه إذا كان عالماً بكلّ الأَحكام أو ظانّاً لها على الوجه المذكور، وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكلّ، وكذلك إذا كان عالماً بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه.

وأمّا جوازه عن الظانّ ببعضها من الطُّرق الصّحيحة على الوجه الذي ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزّي، وعن الظانّ ببعضها أو كلّها من غير جهة الطُّرق الصّحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظّ إلّا التقليد بمجتهد أو غير مجتهد ففيهما خلاف وإشكال، فهاهنا مقامان:

الأوّل: أنّه هل يجوز الأَخذ عن غير المجتهد كالعامّيّ البحت أو من هو أرفع درجة منه، ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد أم لا؟

والثاني: هل يصحّ الرّجوع الى المتجزّي أم لا؟

وهل يجوز للمتجزّي العمل بظنّه أم لا؟

فمجمل التّحقيق فيهما، أنّ من أوجب الرّجوع الى المجتهد المصطلح إنْ أراد مطلقاً حتّى على الغافل والجاهل رأساً، فهو خروج عن مذهب الإمامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق.

ومن جوّز الرّجوع الى غيره، إنْ أراد ذلك مع تفطّنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الأَخذ عن غير المجتهد، واحتمال وجوب الأخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدّليل، وتقصير في حقّ التكليف، إذ كما أنَّ غير الغافل إذا تفطّن بوجوب القول بالخليفة بعد الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم وتفطّن للاختلاف أو لزوم معرفة حال الإمام عليه السلام، وأنّه لابدّ من اتصّافه بوصف يمتاز به عمّا عداه وقصّر في الاجتهاد في تعيينه، واكتفى بتقليد أبيه أو أُستاده أو غيرهما، فهو مؤاخذ ومعاقب.

فكذلك فيما نحن فيه، لابدّ أنْ يتفحّص ويتأمّل في أنّ ما يعلم ثبوته إجمالاً بضرورة الدِّين، ويعلم أنّه يجب عليه إتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب أنْ يرجع إليه في بيان تفاصيلها.

وأمّا الغافل عن لزوم التأمّل في المرجع، والمطاع الذي يعتقد أنّه لا إمام إلّا من قال والده بإمامته، ولا يختلج بباله احتمال سواه، ولا يبلغ فطنته فوق ذلك.

وكذلك من يعتقد أنّ أحكام الدِّين هو ما علّمه أبوه أو أمّه، ولا يختلج بباله احتمال سواه كالأَطفال في أوائل البلوغ سيّما أَطفال العوام، بل ونسوانهم وأكثر رجالهم، منّدرجون في عنوان الغافل، وتكليف الغافل قبيح، والعبادات الصّادرة منهم إنْ وافَقت[1] الواقع ونفس الأَمر فلا قضاء عليهم أيضاً، لأنّ الأمر يقتضي الإجزاء، وتكليفهم في هذا الحين ليس إلّا ذلك، بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع

---

١) في نسخة الأصل (وافق).

أيضاً، بل ولو علم عدم مطابقته للواقع أيضاً لعيّن ما ذكر.

وأمّا من تفطّن وقصّر فهو معاقب وإنْ طابقت[١] عباداته للواقع.

وأمّا القضاء، ففيما لم يطابق الواقع فلا إشكال فيه، وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظّاهر أيضاً وجوب القضاء، إنّما الإشكال في صورة المطابقة، ولا يبعد القول بوجوب القضاء أيضاً حينئذ لعدم صحّة قصد التقرّب في هذه العبادة، فيكون باطلاً.

فحينئذ قول مشهور علمائِنا من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهد ولو طابقت[٢] الواقع، لابدّ أن ينزّل على ذلك، ولكن كلام كثير منهم مطلق.

ومرادهم من قولهم: إنّ الجاهل غير معذور إلّا في موارد خاصّة، هو الجاهل تفصيلاً لا إجمالاً أيضاً.

لا يقال: إنّ الأَصل حرمة العمل بالظنّ، خرج ظنّ المجتهد المطلق ومقلِّده بالإجماع وبقي الباقي.

لأنّا نقول: إنّ الطّفل في أوّل البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الأَخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالباً، ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ.

سلّمنا، لكن يمكن في حقّه أنْ لا يتفطّن لذلك وكان غافلاً عن وجوب تحصيل ذلك، ولم يظهر له ما يوجب تزلزله، بل يعتقد بسبب حسن ظنّه بوالديه أو بمعلّمه أنّ العبادات والأحكام إنّما هي ما يعلّمه هؤلاء وعلّموها إيّاه، سيّما إذا كان أبوه من العلماء في الجملة، وإنْ لم يكن له قوّة الاستنباط، ولم يكن ناقلاً عن مجتهد

---

١ ـ ٢) في نسخة الأصل (طابق).

٢) في نسخة الأصل (طابق).

ولا مقلّداً له، فهل تقول: هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال أنّ المقصود منه غير ذلك أنْ يعذّبه الله تعالى على ترك التقليد، وعلى فعل العبادة على النّهج الذي علّمه هؤلاءِ.

فإنْ قلت: لا يوجد هذا الفرض.

قلنا: كلامنا على هذا الموضوع، ومع تسليمك الكبرى، فلا يضرّنا القدح في الصّغرى، لأنّها وجدانيّة، مع أنَّ إنكار ذلك مكابرة ومخالفة للحسّ والبديهة.

ثمّ إذا صار الطّفل أكبر قليلاً وزاد اطّلاعه ومعرفته بسبب معاشرة النّاس وملاقاته لمن هو أعلم من هؤلاء، ورأى مخالفة من هو أفهم من هؤلاء إيّاهم، يرتفع ظنّه السّابق ويميل الى ما قال هؤلاءِ، ويعتقد أنّ الشّريعة إنّما هي[1] ذلك لا ماعلّمه هؤلاءِ الأوّلون، وفي هذه المرتبة أيضاً غافل عن احتمال أنْ يكون التّكليف غير ذلك، وعن احتمال أنْ يوجد شخص أعلم من هذا الأعلم، وتكليفه هو العمل بظنّه الذي اطمأنّ به الى أنْ يعثر على الفقيه في الكلّ والمجتهد المطلق.

ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلّد والعامّي، لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الأَخباريّ، فإنَّ العالم الأَخباريّ أيضاً مجتهد بهذا المعنى.

والحاصل، أنّ المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرّجوع إليه، ثمّ إذا تدرّج الى أنْ يحصل له العلم وقوّة فهم الأَدلّة في الجملة، فيظهر له أنّ الطّريق إنّما هو الاستنباط عن الأَدلّة وتحصيل ما هو مراد الشّارع عن تلك الأَدلّة.

ثمّ إنّ في هذه المرحلة عرضاً عريضاً من أنّ المعتبر هنا هل هو مجرّد الظّنّ الحاصل من الدّليل علي أيّ نحو يكون، أو لابدّ أنْ يكون على وفق قواعد

---

١) في نسخة الأصل (هو).

المجتهدين، أو على وفق قواعد الأخباريّين؟

وهل يكفي التّجزّي في الاجتهاد أو يجب أنْ يصير مجتهداً مطلقاً؟

وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشّرائط التي سنذكرها أو بعضها، أو هل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الأوّل، أو يجب التكرير في كلّ واقعة؟

وهل يجوز الاكتفاء بمجرّد حصول الظنّ، أو لابدّ من تحصيل الظنّ القويّ؟

فكلّ هذه المراتب مراتب الظّنون، ولا سبيل الى العلم في أكثرها.

فالقول: بأنّ البرهان القاطع إنّما دلّ على حجّية ظنّ المجتهد المطلق، وغيره داخل في الظنّ المحرّم الممنوع منه شطط من الكلام، إذ قد أثبتنا أنّ الأصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظنّ الى أنْ يثبت المخرَج عنه.

وقد ظهر ممّا ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق، فإنّ كلّ واحد من الأخباريّين والمجتهدين يغلّط صاحبه في الطّريقة، والقول بإخراج الأخباريّين عن زمرة العلماء أيضاً شطط من الكلام، فهل تجد في نفسك الرّخصة في أنْ تقول: مثل الشيخ الفاضل المتبحّر الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ليس حقيقاً لأنْ يقلَّد ولا يجوز الاستفتاء عنه، ولا يجوز له العمل برأيه لأنّه أخباريّ؟

أو تقول: إنّ العلّامة على الإطلاق الحَسَن بن يوسف بن المطهّر الحلّي ليس أهلاً لذلك؟

فظهر أنّ المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن أحد أفراده المبهم عندنا، وتعيينه ليس إلّا باجتهادنا وظنّنا، فأين المجمع عليه حتّى نتّكل عليه.

فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخّر والأخباريّ والمتجزّي كلّها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظنّ، مع أنّ غاية ما ثبت على هذا الشَّخص الإجماع على

جواز العمل بالظّن للمجتهد في الكلّ وهو في غيره متأمّل.

وذلك لا يوجب تعيين العمل على الأوّل وحكمه بحرمة غيره، والأصل ينفي تعيين الوجوب، والذي ثبت اشتغال الذّمة هو وجوب أنْ لا يترك مقتضى كليهما معاً، لا وجوب أحدهما المعيّن عند الله تعالى المبهم عنده مع عدم العلم بتعيينه كما أَشرنا في مباحث الأَصل والاستصحاب، فراجع، وتأمّل، ثمّ نتنزّل هكذا الى أنْ يصل الى الطّفل في أوّل البلوغ.

وممّا ذكر، يظهر أنّه يجوز أنْ يبقى ظنّ المتجزّي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق أيضاً.

ثمّ اعلم أنّ مراتب الظّنون المذكورة مختلفة في أنّ صاحبها قد يتفطّن لكونه ظنّاً وقد لا يتفطّن ويحسبه علماً بحسب الاطمئنان الحاصل له، وذلك لا ينافي كونه ظنّاً إذ ليس كلّ أحد واجد لشيء عالماً بذلك الشّيء، بل قد نعلم شيئاً ولا نعلم أنّا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطّفل في أوّل البلوغ مثلاً بين الظنّ والعلم.

واعلم أيضاً، أنّ لكلّ مرتبة من تلك المراتب مدركاً هو دليل الحكم ودليلاً على جواز العمل به، كما هو الشّأن في القطعيّات أيضاً، فمدرك الطّفل في تكاليفه هو قول أبيه أو أمّه أو معلّمه، ودليله على حجّية ذلك عليه هو مااستحسنه من أنّه أكبر منه، وأقرب الى الشّرع وأسنّ منه، فلابدّ أنْ يكون مطّلعاً بحال الشّرع، وهكذا دليل من ترقّى عن هذه المرتبة بالنّسبة الى معلّمه الأوّل، وهكذا الى أنْ يحصل له قوّة الاستنباط، فمدركه حينئذ هو أدلّة الفقه، ودليله على الحجّية هو كبراه الكليّة الثّابتة بالدّليل، مثل الإجماع ولزوم التكليف بما لا يطاق، وسدّ باب العلم عليه إلّا من هذه الجهة، ولافرق في أنّ الدّليل على حجّية الاستنباط من المدرك، وأنّه يجوز له الاستنباط ممّا لابدّ منه بين المجتهد وغيره، والمتجزّي وغيره.

فنقول: إنّ جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كلّ واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل، وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في أنّه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل أم لا.

وكذا المتجزّي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسألة أحاط بمدركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي أحاط بمداركها، وهو موقوف على جواز اجتهاده في أنّه هل يجوز له الاجتهاد، وهكذا نتنزّل الى الطّفل.

والحاصل، أنّا نقول: لابدّ أنْ يكون كلّ واحد من المكلّفين أخذ تكليفه بالاستدلال في حجّية المدرك، فإنْ أمكن تحصيل العلم في الاستدلال، فالمطلوب هو العلم، وإلّا فهو الظنّ.

فعلى هذا، فكما أنّ المجتهد المطلق يستدلّ على جزئيّات المسائل بظنّه في كلّ واحد منها، وعلى حجّية ظنّه في كلّ واحد منها بكبريّة الكليّة المأخوذة من الأدلّة المتقدّمة، والمقلِّد يستدلّ على جزئيّات المسائل بقول مجتهده، وعلى حجّية قول مجتهده بكبريّة الكليّة، فكذلك الطّفل يستدلّ على جزئيّات المسائل بقول أبيه مثلاً، وعلى حجّية قول أبيه ممّا ذكرنا من الاستحسان، وكما أنّ المقلِّد لابدّ أنْ يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظنّ في تعيينه مع فقدان الطّريق الى العلم، فكذلك الطّفل يجتهد بفهمه في تعيين المعوّل والمرجع.

وكما أنّ تشكيك المشكّك بأنّ مجتهد المقلِّد غير لائق للاتّباع يوجب تزلزل المقلِّد عن اطمئنانه ويجب عليه التّفحّص والتفتيش والاجتهاد ثانياً لتحصيل مجتهد آخر أو إبطال تشكيك المشكّك؛ فكذا حال الطّفل.

وكما أنّ استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد، ولا يجوز على المقلِّد

العارف المسامحة في ذلك، فكذلك الطفل ومن فوقه من العوامّ إذا شكّك له مشكّك بأنْ يقول: إنّ أباك لا يليق بالتقليد، أو يجب عليك معرفة الأحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول، فيتزلزل اطمئنانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظنّ، بل لا يبقى حينئذ ظنّ.

كما أنّ المجتهد بعدما استفرغ وسعه واستقرّ ظنّه على حكم فأخبره معتمد من العلماء أنّ في الكتاب الفلانيّ حديثاً صحيحاً يدلّ على خلاف ما ذكرتَ، وأنّ فلاناً ادّعى الإجماع في الكتاب الفلانيّ على خلاف ما ذكرتَ، فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحّص ويتأمّل في ذلك، ثمّ يعمل على ما اقتضاه.

وأمّا تفصيل الكلام في المقام الأوّل، فهو أنّ المشهور بين فقهائنا أنَّ الناس في غير زمان حضور الإمام عليه السلام صنفان: إمّا مجتهد وإمّا مقلِّد له، ومن لم يكن من أحد صنفين فعبادته باطلة وإنْ وافق الواقع، ويؤدّي هذا المؤدّى قولهم: بأنَّ الجاهل في الحكم الشرعيّ غير معذور.

وذهب جماعة من المتأخّرين، منهم المحقّق الأردبيلي رحمه الله الى ثبوت الواسطة ومعذوريّة الجاهل، وصحّة عباداته إذا وافقت الواقع.

حجّة المشهور: أنّ التكاليف[١] باقية بالضّرورة وسبيل العلم إليها مسدود، ولا دليل على العمل بالظنّ إلّا ظنّ المجتهد، لقضاء الإجماع والضّرورة بذلك والمقلِّد له للزوم اختلال نظام العالم لو أوجبنا الاجتهاد على الجميع.

وفيه: أنّ وجوب الرّجوع الى المجتهد إنْ أُريد بالنّسبة الى من تفطّنه لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد، فمسلّم، وإنْ

---

١) في نسخة الأصل (التكليف).

أُريد مطلقاً، فممنوع. لأنّ الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي أَوجُ معرفته أنّ ما يفعله أبوه وأمّه هو ما لا يحتمل البطلان، وليس الصّلاة مثلاً غير ما يفعلانه، ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى، كيف يكلّف بالرّجوع الى المجتهد، ومعرفة المجتهد و تعيينه، وهل هذا إلّا التكليف بما لا يطاق؟ ولذلك يكتفى في من بلغ فطنته الى لزوم الرّجوع الى المجتهد بحصول ظنّه بأنّ هذا الشّخص مـجتهد، ويكفيه ذلك وإنْ اتّفق في الواقع كونه غير مجتهد، وهل ذلك إلّا لأنّ تكليفه بأَزيد من ذلك تكليف بما لا يطاق، إمّا لأجل أنّه غافل عن احتمال أنْ يكون شـخص أفضل من ذلك، أو عن احتمال أن يكون ذلك قاصراً في رتبة الاجـتهاد، وإمّـا لأجل أنّه جاهل بحقيقة الاجتهاد، فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه؟

فالطّفل في أوّل بلوغه، على الفرض الذي ذكرنا في تعيين أبيه أو أمّه للرجوع إليه، مثل هذا المقلّد في تعيين مجتهده.

واحتجوّا أيضاً: بالأَخبار الدالّة على الرّجوع الى العلماء، مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها، وبمثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ﴾[(١)]، وبمثل الأخبار الحاكية أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام إذا كانوا يسألونهم: عمّن نأخـذ معالم ديننا؟ كانوا يقولون: عن زرارة، أو يونس بن عبدالرّحمن مـثلاً[(٢)]، ولم يجوّزوا الرّجوع الى غيرهم، بل إنّهم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلاً عن

---

١) النحل: ٤٣.

٢) راجع «رجال الكشّيّ» ٢/٨٥٨ و ٧٧٩، وكـذا فـي زكـريا بـن آدم فـقد روى فـي «الوسائل» ٢٧/١٤٦ الباب ١١ من أبواب صفات القـاضي ح ٢٧، عـن عـلي بـن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت فممّن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريّا بن آدم القميّ، المأمون على الدّين والدّنيا.

غير العالم، وأَمروا بالرّجوع الى العادل الزّاهد، ونحو ذلك.

وفيه: أنّ نحو هذه كلّها خطابات متعلّقة بمن يفهم ذلك ويتفطّن له ويطّلع على هذه المضامين، وكون الغافلين والجاهلين رأساً لغير المتفطّنين لأزيد ممّا بلغهم بديهة الذي يفعله النّاس وأبوهم وأُمّهم مخاطبين بهذه الخطابات أوّل الكلام.

وأمّا العارفون بذلك، المستمعون لهذه الخطابات والمتفطّنون لوجود هذه الخطابات أو احتمالها بحيث يحصل التزلزل في معتقدهم، فنحن نقول أيضاً: بأنّهم لو قصّروا في تحصيل ما يجب عليهم، لكانوا معاقبين، ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة.

احتجّ الآخرون:[١] بالأصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرائط [و]عدالته، سيّما مع الإشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للأطفال في أوّل البلوغ وللنسوان، بل ولكثير من العوامّ

وفيه: أنّهم إنْ أرادوا بذلك الغافل بالمرّة أو العاجز عن إدراك ما ذكر، كما هو غالب الوجود في المذكورين، فهو كما ذكروه، والأصل والعُسر والحرج، بل تكليف ما لا يطاق، كلّها دليل على ذلك.

ولكن يرد عليهم أنّ تخصيص ذلك ما كان موافقاً لنفس الأمر، لادليل عليه إذ هؤلاء ليس تكليفهم إلّا ما فهموه، ولذلك لما[٢] لايشترط في صحّة صلاة المجتهد موافقة صلاته لنفس الأمر.

ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء أيضاً كما سنشير إليه، وإنْ كان صريح كلام المحقّق الأردبيلي ﷺ اعتبار الموافقة لنفس الأمر.

---

١) كالمقدس الأردبيلي.

٢) في نسخة الأصل (لِمَ).

وأمّا مع فرض التّفطّن والإمكان، فلايتمّ الأصل للعلم باشتغال الذّمة وإمكان التّحصيل، لأنّ العلم الإجمالي كاف في وجوب تحصيل التّفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطّومار الممهور، ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف.

واحتجّوا أيضاً:[١] بأنّ المأمور به هو نفس العبادة وكونها مأخوذة من الإمام عليه السلام أو من المجتهد، غير داخل في حقيقته، فمتى وجد في الخارج، يحصل الإمتثال، والأصل عدم مدخليّته كونها مأخوذة منهم في ماهيّة العبادات.

وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك، وإنْ علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصّر فيه واكتفى بظنّه أو بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم، وقد يقيّد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل.

أقول: لامناص في صحّة العبادات من قصد الامتثال كما حقّقناه سابقاً في محلّه، وهو المراد من قصد التقرّب، ولا يصحّ قصد الامتثال إلّا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما أمر به الآمر، فإذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرّب، وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفيّة والواجبات التوصيليّة، كما بيّناه سابقاً. فإنْ اعتبر هؤلاء مجرّد الموافقة وإنْ كان المصلّي عالماً بوجوب التّحصيل ومقصّراً في ذلك، فهو باطل لعدم تحقّق الامتثال العرفيّ للزوم الجزم بالإطاعة، والمفروض أنّ مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمئنان بظنّه وتقليده، فهو في الحقيقة ليس بظنّ كما أشرنا سابقاً.

والحاصل، أنّ الامتثال العرفيّ لايحصل إلّا بقصد الامتثال، وقصد الامتثال

---

١) كالسيد صدر الدّين في شرحه «للوافية».

بالفعل لا يتمّ إلّا بمعرفة أنّ الفعل هو نفس المأمور به، والمفروض أنّه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بأنّ ذلك هو المأمور به، بل ولا الظنّ أيضاً كما أشرنا. ولو فرض حصول ظنّ فلاحجّية فيه مع الاحتمال الظّاهر كما أشرنا في المجتهد إذا أخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد.

ويدلّ على ذلك أيضاً قولهم عليهم السلام: «**لا عمل إلّا بالنيّة**»[(١)] ، و: «**إنّما الأعمال بالنيّات**»[(٢)] ، وغيرهما.

وإنْ اعتبروه بشرط أنْ لا يتفطّن المكلّف لوجوب التحصيل، ولا يحصل له العلم بذلك.

ففيه: أنّ اعتبار الموافقة هنا لادليل عليه، لأنّ التكليف بالموافقة حينئذ تكليف بما لا يطاق، فليس ذلك تكليفاً له، فكيف يطلب منه، مع أنّه لامعنى محصّل لموافقة نفس الأمر، ولا يظهر أنّ المراد منه هو حكم الله الواقعيّ الذي عليه أحد إلّا الله، أو ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد، أو أحد المجتهدين، وما الدّليل على ذلك كلّه، وما المبيّن والمميّز له. وحكم المجتهد بعد اطّلاعه بالموافقة وعدم الموافقة أيّ فائدة فيه لما فعله قبل ذلك. اللهمّ إلّا أنْ يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه، فيتبع ذلك رأي المجتهد الذي يقلّده بعد المعرفة، فيحكم بأنّه فات منه الصلاة أو لم يفتْ، وأنت خبير بأنّ الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلّف حينئذ مكلّفاً بشيء ثمّ فات منه، وهو أوّل الكلام، ولزوم القضاء على النّائم والنّاسي إنّما خرج بدليل هو النصّ.

---

١) «الوسائل» ١ /٤٦ ح ٨٣.

٢) «الوسائل» ١ /٤٨ ح ٨٩.

وما يوجّه الفرق بأنّ مقتضى القول بعدم جواز التّرجيح بلا مرجّح أن يكون لخصوصيّة الهيئة الصّادرة من الشّارع مدخليّة في تكميل النّفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به، فمع المخالفة لا يحصل ذلك، كما في تركيب الأدوية عند أطبّاء الأبدان.

ففيه: مع أنّ تلك الهيئة المخترعة كما أنّه لا يجوز انتقاصها عمّا ركّبها عليه أطبّاء الأديان وترتفع خاصيّتها بذلك، فكذلك لا يجوز خلوّها عن قصد التّقريب والامتثال الذي هو من كيفيّات هذا التّركيب وشرائطه. ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل أنّه يرد عليه أنّك ما تقول في مؤدّى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها، فهل التّركيب واحد في نفس الأمر، أو مختلف مجوّز كلّها بمقتضى تعدّد الآراء، أو غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الأدوية، فإنْ كان واحداً فيرد ما ذكرت على المجتهد أيضاً، وإنْ كان مختلفاً فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره.

وما الدّليل الذي جوّز ذلك في المجتهد ولم يجوّزه في غيره [غير]، فهل دليل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير إيّاه إلّا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه؟ وقد عرفت أنّه موجود في غير المقصّر الجاهل الغافل أيضاً كما بيّناه، مع أنّ نيّة القربة قد تكون فيه أكمل من الذي علم وجوب التّحصيل واكتفى بظنّه المعلوم، بل وهمه، واتّفق موافقته للواقع.

وبالجملة، الفرق بين الموافق للواقع وغيره حينئذ في الثّواب والعقاب والمدح والذمّ، وغيرهما خلاف طريقة العدل كما أشار إليه بعض المحقّقين، قال: إنّ أحد الجاهلَين بوجوب معرفة الوقت إنْ صلّى في الوقت والآخر في غير الوقت، فلا يخلو إمّا إنْ يستحقّا العقاب أو لم يستحقّا أصلاً، أو يستحقّ أحدهما دون

الآخر. وعلى الأوّل، يثبت المطلوب، لأنَّ استحقاق العقاب إنّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه. وعلى الثاني، يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً. ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من أفعال الصلاة، ويفضي الأمر الى ارتفاع جلّ التكاليف، وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لأحد الاجتراء [إجتراء] عليه، ومعلوم فساده ضرورة. وعلى الثالث، يلزم خلاف العدل، لاستوائهما في الحركات الاختياريّة الموجبة للمدح أو الذّمّ، وإنّما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتّفاق من غير أنْ يكون لأحد منهما فيه ضرب من التّعمل والسّعي وتجويز مدخليّة الاتّفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذّمّ ممّا هدّم بنيانه البرهان، وعليه إطباق العدليّة في كلّ زمان.

أقول: ولابدّ من حمل كلام هذا المحقّق على صورة العلم بوجوب معرفة الصّلاة بشرائطها وأركانها، بحيث يحصل له القطع أو الظنّ مع التّقصير فيه، وأمّا الغافل فلابدّ أنْ يختار فيه الشّق الثّاني.

وأجاب بعض الأفاضل: باختيار الشّقّ الثاني لو كان غافلاً عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلاً بوجوب معرفة الصلاة بشرائطها وأركانها، بحيث يحصل له القطع أو الظنّ.

وأمّا مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة، فقال: إنّ الذي فعل في الوقت حينئذ، معاقب على ترك السّعي لا على ترك الصلاة لإتيانه بها، وليس التّحصيل والمعرفة من شرائطها، بل هو واجب على حدة.

وأمّا الآخر فيعاقب على ترك السَّعي وعلى عدم الإتيان بالصّلاة لعلمه بأنّه يجب عليه السّعي ليعلم الشّرائط ويأتي بالصّلاة التامّة، فترك السّعي واستمرّ جهله فلم يأتِ بها مطابقة للواقع.

ودفع لزوم كون الأمر الإتّفاقي مورداً للمدح أو الذمّ بأنّا نقول: إنّ المدح على فعل الصّلاة النّاشئ عن العلم، ولم نقل بأنّ الذي فَعل في الوقت مستحقّ للمدح بفعله في الوقت، بل نقول بأنّه لاعقاب لتركه مراعاة الوقت من جهة جهله بها، ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحقّ للذّم والعقاب عليه وكونه مستحقّاً للممدوحيّة، بأنْ يكون كلّ من لم يستحقّ العقاب على شيء يستحقّ المدح عليه كما في تارك الزّنا لغير الله تعالى، فغاية الأمر أنْ يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلّى فيه أقلّ ثواباً من العالم الذي راعى الوقت وصلّى فيه، لأنّ الثّاني تقرّب الى الله بفعلين، والأوّل بفعل واحد.

أقول: وفيه مع ما فيه ممّا يظهر من التأمّل فيما تقدّم، أنّ هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل، فإنّ الأوّل لم يصدر منه شيء أزيد من وقوع فعله في الوقت اتّفاقاً، وفي الباقي متساويان ندرأ العذاب عن أحدهما دون الآخر خروج عن العدل. وكذا حصول المدح لأحدهما على أفعال الصلاة دون الآخر، مع أنّ خلوّ الطّاعة عن الرّجحان واستحقاق المدح أيضاً غير معهود، وقياسه بترك الزّنا قياس مع الفارق، فإنّ ترك الزّنا من التّوصّليات، بخلاف فعل الصلاة في الوقت.

وقد احتجّوا أيضاً: بالأخبار الدالّة على دفع الكلفة والعقاب عمّا لانعلم، مثل قولهم عليهم السلام: **«ما حَجَب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»**[(١)]. وقولهم عليهم السلام: **«من عمل بما علم كفي ما لم يعلم»**[(٢)]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«وضع عن أُمّتي تسعة**

---

١) «الوسائل» ٢٧ / ١٦٣ ح ٣٣٤٩٦.

٢) «التوحيد» ص ٤١٦ ح ١٧.

أشياء »، وعدّ منها: «**مالا يعلمون**»[١] ، ونحو ذلك.

وفيه: أنّ مدلول هذه الأخبار فيما جهلوه إجمالاً وتفصيلاً، ولم يتفطّنوا لوجوب معرفته أو غفلوا عنه بعد الفحص والتّفتيش أيضاً واضح ومسلّم لاغبار عليه. وأمّا فيما علم إجمالاً وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطّلب بالنّسبة الى بعض ما لانعلمه، فلايصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة، وإنْ لم يكن تفصيلاً، ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسّكون بعموم هذه الأخبار بعد قولهم بالعمل بأصل البراءة.

والعمل بأصل البراءة عندهم مشروط بالتّفحّص عن الأدلّة بقدر الوسع، ومع حصول الظنّ بعدمها، فحينئذ يعملون بمقتضاها لحصول العلم الإجمالي لهم باختلاف الأدلّة وتعارضها، واشتغال الذمّة بشيء غير مبيّن.

والحاصل: أنّ بعد حصول العلم الإجمالي والتّفطّن بوجوب تحصيل المعرفة بالأحكام، لايجوز المسامحة، والعمل بأيّ ظنّ يحصل ما لم تطمئنّ[٢] إليه النّفس بحيث لم يبق له تزلزل في الأمر.

ويدلّ على ذلك أيضاً روايات كثيرة، مثل ما رواه الشيخ في الصّحيح عن أبي عبيدة الحذّاء[٣] عن أبي عبدالله عليه السلام «**قال: سألته عن إمرأة تزوّجت رجلاً ولها زوج، قال: فقال** عليه السلام: **إنْ كان زوجها الأوّل مقيماً معها في المصر التي هي فيه تصل إليه أو يصل إليها فإنّ عليها ما على الزّاني المحصن الرَّجم**». الى أنْ قال:

---

١) «الوسائل» ٧/٢٩٣ ح ٩٣٨٠.

٢) في نسخة الأصل (يطمئن).

٣) «تهذيب الأحكام» ج ١ ص ٢٣ باب ١ حدود الزّنى ح ٦٠ و«الكافي» كتاب الحدود باب ١٢٢ ح ١.

«فإنْ كانت جاهلة بما صَنَعت ؟ قال: فقال: أليس هي في دار الهجرة ؟ قلت: بلى، قال: فما من إمرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ المرأة المسلمة لا يحلّ لها أنْ تتزوّج زوجين. وقال: ولو أنّ المرأة إذا فجرت قالت : لم أدرِ، أو جَهِلتُ أنّ الذي فَعَلتُ حرام ولم يقم عليها الحدّ، إذاً لتعطّلتِ الحدود».

وكذا في «الكافي»[١] وأيضاً في الحسن لإبراهيم بن هاشم[٢] عن أبي أَيّوب عن يزيد الكُناسيّ قال: سألت أبا جعفر عليه الصّلاة والسّلام «عن إمرأة تزوّجت في عدّتها؟ قال: إنْ كان تزوّجت في عدّة طلاق لزوجها عليها الرّجعة، فإنّ عليها الرّجم، وإنْ كانت تزوّجت في عدّة ليس لزوجها عليه الرّجعة فإنّ عليها حدّ الزّاني غير المحصن». الى أنْ قال: «قلت : أَرأَيتَ إنْ كان ذلك منها بجهالة ؟ قال: فقال عليه السلام : ما إمرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ عليها عدّة في طلاق أو موت، ولقد كنّ نساء الجاهليّة يعرفْنَ ذلك».

«قلت: فإنْ كانت تعلم أنّ عليها عدّة في طلاق أو موت ولا تدري كم هي ؟ قال: فقال: إذا علِمَت أنّ عليها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتّى تعلم».

وهكذا أيضاً في «الكافي» و «الفقيه»[٣].

وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم[٤] وسند بعضها معتبر عن الصّادق عليه السلام:

---

١) «الكافي» ١٩٢/٧، كتاب الحدود باب ١٢٢ ح ٢.

٢) عن ابن محبوب.

٣) ٤/٤ باب ما يجب به التّعزير والحدّ و... (ح ٤٣).

٤) «تهذيب الأحكام» ١٢١/١ باب ٥ ـ الأغسال المفترضات والمسنونات ح ٣٦، «الكافي» ج ٦ ص ٤٣٢ باب ٣٦ ح ١٠، «من لا يحضره الفقيه» ح ١، ص ٤٥ باب ١٨ ح ٦.

«إنّ رجلاً جاء إليه فقال له: إنّ لي جيراناً لهم جوارٍ يغنّين ويضربن بالعود فربّما دخلت المخرَج فأُطيل الجلوس استماعاً منّي لهنّ؟ فقال عليه السلام له: لا تفعل. فقال: والله ما هو شيء آتيه برجلي، إنّما هو سَماع أسمعه بأذني».

فقال الصادق عليه السلام: «لله أنت، أما سمعت الله يقول: ﴿إنّ السّمع والبصر والفؤاد كلُّ اولئك كان عَنه مَسؤولاً﴾(١) فقال الرَّجل: كأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عزّوجلّ من عربيّ ولا عجميّ لا جرم أنّي قد تركتها وإنّي أستغفر الله تعالى».

فقال له الصادق عليه الصلاة والسلام: قم فاغتسل وصلِّ ما بدا لك، فلقد كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوء حالك لو متّ على ذلك، إستغفر الله واسأله التّوبة من كلّ ما يكره، فإنّه لا يكره إلّا القبيح، والقبيح دَعه لأهله فإنّ لكلّ أهلاً».

الى غير ذلك من الأَخبار، مثل ما دلّ على أنّه لا تنفع(٢) الطّاعة إلّا بولاية وليّ الله، وبأنْ تكون(٣) جميع أعماله بدلالته إليه، ومثل ما ورد: أنّه لا عمل إلّا بالفقه، والمعرفة، وبالعلم، وبإصابة السُّنّة. ويؤيّده الخبر المشهور(٤): «إنّ القضاة أربعة والنّاجي منها واحد، والباقي في النّار». فإنّ هذه الأَخبار تدلّ على أنّ العلم الإجمالي كاف في التكليف بالتفصيل، وتاركه معذّب.

والمراد بالخبرين الأخيرين الدّلالة الى العمل على حسب فهم المكلّف، وكذلك إصابة السُّنّة، وإلّا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو أُريد ذلك على سبيل العموم،

---

١) الإسراء: ٣٦.

٢) في نسخة الأصل (ينفع).

٣) في نسخة الأصل (يكون).

٤) «الكافي» كتاب القضاء باب ٢٥٢، أصناف القضاء ح ١، «التهذيب» نفس الباب ح ٥، «الفقيه» باب أصناف القضاء ح ١.

ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل رأساً هو المخصّص لكلّ ما يمكن أن يستدلّ به من العمومات والإطلاقات لو سلّم عمومها ودلالتها، لأنّ الظّنّي لا يعارض القطعيّ.

واحتجّوا أيضاً: بروايات مثل، ما ورد في حكاية عمّار[1] أنّه أصابه جنابة فتمعّك في التّراب. فقال له رسول الله ﷺ: «كذلك يتمرّغ الحمار ألا صنعت كذا، فعلّمه التيمّم».

ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهّر بالماء[2]، وصار ممدوحاً بهذا مع أنّه لم يأخذه من الشّارع، ونحو ذلك.

وفيه: أنّ هذه الأخبار ليست باقية على ظاهرها، ولابدّ من تأويلها لمخالفتها للدليل القطعيّ فيمن يتمكّن من التحصيل وتفطّن لوجوب معرفة الأحكام بالتفصيل. فالتنديم والتوبيخ على عمّار إنّما يرجع الى تقصيره في عدم السّؤال حتّى يفعل صحيحاً، وإنْ فرض أنّ عمار كان جاهلاً بلزوم السّؤال، وغافلاً عن

---

١) «الوسائل» ٣/٣٦٠ ح ٣٨٦٨.

٢) في «الوسائل» ١/٣٥٤ باب ٣٤ استحباب اختيار الماء على الأحجار... ح ٣، عن محمد بن علي بن الحسين في «الخصال» قال: كان الناس يستنجون بالأحجار، فأكل رجل من الأنصار طعاماً، فلان بطنه، فاستنجى بالماء، فأنزل الله تبارك وتعالى فيه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فدعاه رسول ﷺ فخشي الرّجل أنْ يكون قد نزل فيه أمر يسؤوه، فلمّا دخل، قال له رسول الله ﷺ: هل عملت في يومك هذا شيئاً؟ قال: نعم يا رسول الله، أكلتُ طعاماً فلان بطني، فاستنجيت، بالماء، فقال له: أبشر، فإنَّ الله تبارك وتعالى قد أنزل فيك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ فكنت أنت أوّل التّوابين، وأوّل المتطهرّين ويقال: إنَّ هذا الرَّجل كان البرّاء بن معزوب (في المصدر: البرأ بن معرور) الأنصاري.

حقيقة الحال وعارياً عن العلم بالتفصيل والإجمال، فالرّواية دليل على جواز عمله بظنّه حينئذ.

ونحن لانتحاشى عنه، مع أن استعمال هذا اللّفظ وما في معناه شائع في العرف في إرادة بيان ما هو حقيق بأنْ يفعل، وإلّا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل.

وأمّا الحكاية الأُخرى، فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك بأنّ اتّفاق مطابقة ورود الشّرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذّات ووجود المصلحة فيه، وإنْ كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشّرعيّ أو أنَّ ظنّهم أدّاهم الى هذا الاختيار باعتقاد أنّه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة، فصاروا ممدوحين بهذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية.

وكذلك يظهر الجواب أيضاً لو استدلّ بمثل مارواه الكليني في «الكافي»[١] عن عبدالله بن عطاء قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «**رجلان من أهل الكوفة أُخذا فقيل لهما: تبرّءا من أمير المؤمنين** عليه السلام **،فتبرّأ واحد منهما وأبى الآخر،فخلّي سبيل الذي تبرّأ وقُتل الآخر**. فقال عليه السلام: **أمّا الذي تبرّأ فرجل فقيه في دينه، وأمّا الذي لم يتبرّأ فرجل تعجّل الى الجنّة**». فإنّ الظّاهر أنّ الذي لم يتبرّء كان جاهلاً بوجوب التقيّة ووجه دخوله الجنّة أنّه غير مقصّر في ذلك لعدم تفطّنه.

وفذلكة المقام، أنّ الثواب والعقاب على الفعل والترك إنّما يتبع العلم والجهل مع عدم التّقصير، فدعوى كون من قلّد غير من هو أهل التقليد في الأحكام الشرعيّة معاقباً مأثوماً مطلقاً، شطط من الكلام. ومدّعي ذلك، إمّا لابدّ له من القول

---

١) ٢ / ٢٢٠ ح ٢١.

بجواز تكليف الغافل، أو دعوى عدم إمكان حصول هذا الفرد.

أمّا الأوّل: فلا خلاف في قبحه، بل الأشاعرة مع نفيهم للقبح العقليّ لم يجوّزوه.

وأمّا الثاني: فهو يرجع الى النّزاع في الصغرى، ونحن نتكلّم على فرض ثبوتها، فلابحث علينا، مع أنّ هذه الدّعوى تشبه المكابرة، إذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربّما غفلوا عمّا يلزمهم معرفته في الفروع والأُصول فضلاً عن الأطفال والنسوان وضعفاء العقول، وكثيراً ما رأينا الصّلحاء الذين ليس همّهم إلّا معرفة الدّين وتحصيل الشّرائع باليقين، وكان شغلهم مجالسة العلماء، والتردّد في أَبواب العرفاء، والمسألة عن مسائل صلاتهم وطهارتهم وصيامهم، ثمّ ظهر لهم أنّهم غفلوا عن السّؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم، وكانوا يعملون بشيء من أحكامها على سبيل ظنّهم بصحّته من دون أخذ من العالم لأجل عدم تفطّنهم بالسّؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال، وربّما كان مخالفاً لرأي مجتهده أيضاً، فكيف يدّعى عدم تحقّق فرض الغفلة. ألا ترى أنّهم لايحكمون بكفر منكر الضّروريّات إذا أمكن في حقّه الشّبهة، فإذا جوّزنا الشّبهة في الضّروريّات، فكيف لايجوز الغفلة في النظريّات والأُمور الخفيّة.

نعم، الغفلة في الأمور العامّة البلوى كمن زاوَل الشّريعة وخالط أهلها بعيد، سيّما إذا نبّه عليه، مضافاً الى أنّ عموم البلوى تنبيه آخر كما أشرنا إليه في الرّوايات، مثل صحيحة أبي عبيدة، ورواية يزيد الكُناسيّ المتقدّمتين، فإنّ إمرأة عرفت أنّ عليها التربّص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتّى تحلّ لزوج آخر، فكيف يجوز لها التّزوّج باعتذارها إنّي لم أعرف مقدار الزّمان، بل يجب عليها السّؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الإجمال. ولو فرض وجود امرأة لم

يقرع سمعها لزوم العدّة، فلاريب أنّها معذورة، وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك.

ولا ريب أنّ أكثر الأطفال في أوائل البلوغ وكثيراً من النّسوان والعوامّ في غالب أحكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وإنْ لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل، بل قدعرفت أنّ الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء أيضاً، فالنّزاع بين علمائنا مشهور، والمحقّق الأردبيلي رحمه الله وموافقيه لابدّ أنْ يكون فيمن حصل له العلم بالإجمال وتفطّن لوجوب التحصيل، لكن قصّر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن أهلاً للفتوى وحقيقاً بالتقليد، أو بظنّه، ولذلك شرطوا فيه موافقته الواقع، وقد عرفت التّحقيق وأنّه ليس كما قالوه.

ثمّ إنْ قلت: إنّ ما ذكرت يوجب سدّ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا للمقصّر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة، فلا يجب نهي الغافلين عن الأعمال الشنيعة ولا أمرهم بالعبادات الصّحيحة، فينتفي فائدة بعث الرّسل وإنزال الكتب.

قلت: ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله تعالى في أصل بعث الأنبياء وإنزال الكتب، وتأسيس الأحكام وحلّها. إنّ هذه الأحكام والآداب والأعمال لها آثار وثمرات وخواصّ بها يستكمل نفس الإنسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنّان، ولطف الله تعالى يقتضي إبلاغ ذلك بحسب وُسع عباده ومقتضى طاقتهم، ألا ترى أنّ الأنبياء عليهم السلام لم يقدروا في أوّل زمان بعثهم على تبليغ جميع الأحكام الى جميع أهل العالم، وخصوصيّات المكلّفين في كلّ واحد من البلاد. وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه متدرّجاً، ومن لم يكمل عليه الحجّة ولم يتّضح له الحجّة منهم في زمانهم عليهم السلام، فلا سبيل للمؤاخذة عليهم، ومن قرع

سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحّص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته، ومع ذلك فلو فرض إطّلاع النبيّ ﷺ أو من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عمّا جاء به للخلق للإرشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وإرشاده، فكذلك الآمرون بالمعروف والنّاهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وإرشادهم طريقة الحقّ لأنّه هو مقتضى اللّطف، ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطّريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصيته حتّى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر.

والحاصل، أنّ مقتضى اللّطف تبليغ العمل الذي له خاصيّته وأثر بذاته لتحصيل الكمال، وما يعلمه ذلك المكلّف بمقتضى وسعه وإنْ لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الأثر الذي يترتب على العمل الصّحيح الموافق لإرادة الشّارع، وإنْ كان لا يخلو عن أثر وثواب أيضاً لئلّا يلزم الحيف والجور.

والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده، ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التّقصير في التحصيل لا يوجب الظّلم والحيف، بل إنّما يوجب الظّلم والحيف إنْ قلنا بخلو عمل النّاقص عن الأجر رأساً، ونحن لا نقول به.

وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات، وتفاوت العمل بتفاوت الاستعداد وتفاوت الأجر لذلك لا يوجب ظلماً وإلّا فلابدّ أنْ يتفاوت حال المعصوم عليه السلام من حال مؤمن لم يقصّر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى.

ولتفصيل هذا الكلام محلّ آخر، ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه، وما يتعلّق من المسألة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح.

هذا الكلام في الثّواب والعقاب. وأمّا الكلام في الإعادة والقضاء فهو مسألة فقهيّة تابعة للكلام في مسألة أصوليّة، ويظهر لك حقيقة الحآل فيه بما بيّناه في مسألة أنّ الأمر يقتضي الإجزاء، ومسألة أنّ القضاء ليس بتابع للأداء، وقد عرفت أنّ الحق أنّ القضاء إنّما يثبت بدليل جديد، فكلّما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالأصل عدمه.

والذي يمكن أنْ يصير قاعدة في المقام مع قطع النّظر عن الأدلّة المختصّة بالمقامات الخاصة هو مثل ماورد في صحيحة زرارة[1] عن الباقر عليه الصّلاة والسّلام: «ومتى ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها».

ولكنّ الاشكال في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطّهور والحائض والنّاسي والنّائم، حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض، وقد يفرق بين فقد الشّرط ووجود المانع، فعدم الفوت عن المجنون مثلاً لعدم الشّرط فلم يتعلّق به شيء حتّى يصدق الفوت، وكذلك فاقد الطّهور على القول به بخلاف النّائم والنّاسي، فإنّ النّوم والنّسيان مانعان، والشّرط غير مفقود وهو التكليف، وهو تكلّف واضح إذ ليس كون النّوم مانعاً مثلاً بأوْلى من كون اليقظة شرطاً، وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشّرط بأوْلى من انتسابه الى وجود المانع. فكما أنّ الحائض يمكن أنْ يكون سقوط صلاتها لأجل عدم الطهارة، فيمكن أنْ يكون لأجل وجود الحيض، فالأوْلى الرّجوع الى الفهم العرفيّ.

وإنّ إطلاق الفوات في العرف ينزل على أيّ شيء، فما ثبت فيه الإطلاق

---

١) الوسائل ٤/٢٩٠ ح ٥١٨٧.

فيحكم بالقضاء، وما ثبت عدمه وما شكّ فيه، فلا يثبت القضاء.

لا يقال: لا مدخل للعرف فيما هو من الأحكام الشرعيّة، فإنّ المدار في الإطاعة والإمتثال على الظّنون كما يحكم به العقل والعادة، فكما يحسن، بل يجب على المسافر تهيئة السّفر والملاقي العدوّ أَخذ السّلاح مع احتمال الفوات قبل الإحتياج الى الاستعمال، فكذلك للصحيح السّالم العاقل المتفطّن التّهيؤ للعبادة قبل الوقت، فمن كان في نظر أهل العرف من المستعدّين لتعلّق التكليف به ثمّ فات منه، يصحّ إطلاق الفوات عليه، كالنّائم والنّاسي في الصلاة، بخلاف الصِّغر والجّنون، ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح إذا منع من سفر خاص: فات منه هذا الرّبح، بخلاف الفقير الذي لاشيء له.

فنرجع الى ما نحن فيه، ونقول: إنّ المكلّف الذي استقرّ رأيه على طاعة وعلم أنّ تكليفه ليس إلّا ذلك أو ظنّه كذلك بحيث اطمأنّ به من دون تزلزل، فيكون ذلك تكليفه، وإذا أتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلّفاً به عرفاً، فما الدّليل على وجوب القضاء خارج الوقت، كما أنّ المجتهد والمقلِّد له إذا ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنّهما، وكما أنّ عدم مطابقة الواقع لا يضرّ بهما، فلا يضرّ بالجاهل أيضاً.

وأمّا الإعادة، فالأظهر فيه أيضاً العدم، لأنّ الأمر يقتضي الإجزاء وكان مأموراً بما فعل، وقد فعل.

والقول بأنّه مأمور بذلك ما دام متّصفاً بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدّليل، بل الأمر مطلق، والامتثال يحصل بالمرّة.

هذا واعلم أنّ الكلام فيما ذكرنا إنّما هو في الواجبات والمحرّمات والمباحات ونحوها وماهيّة العبادات وكيفيّتها، وأمّا الصحّة والفساد المترتّبان على المعاملات

والأسباب الشّرعيّة كالعقود والجنايات ونحو ذلك، فنقول: يترتّب الآثار على الأسباب وإنْ لم يكن المكلّف عالماً بترتّبها، ولا يتوقّف الترتّب بالعلم بأنّ الشّارع رتّب هذا [على] ذلك.

ومرادنا بالواجبات والمحرّمات أيضاً غير التوصّليات، وإلّا فالواجبات التوصّلية أيضاً لا يضرّ في ترتيب الآثار عليها جهالة كونها عن الشّارع، فعليك بالتأمّل في مواقع المسألة والتّمييز، والله الموفّق.

واْعلم، أنّ الكلام في هذه المسألة بالنّظر الى الغافل والجاهل الغير المقصّر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه، ولزوم القضاء وعدمه، وأمّا بالنسبة الى الباحثين عنها، فمسألة علميّة لا عمليّة.

نعم، يثمر بالنّسبة إليهم في التبليغ والإرشاد وعدمه.

وأمّا تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو أنّ المشهور جواز التّجزّي في الاجتهاد، ومنعه جماعة.

والمراد بالمتجزّي عالم حَصَل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه أو بحسب ظنّه وإنْ لم يكن كذلك في نفس الأمر، بأنْ يكون قادراً على استخراج برهة من الأحكام من المأخذ فقط، مثل إنْ يحصّل بتتبّعه أنّ الأخبار الدالّة على أحكام مسائل الوضوء أو مطلق الطهارة أو الصّلاة أيضاً هي التي عثر عليها، وعلم إجمالاً أن لامعارض لها في الأخبار الدالّة على أَحكام المناكح والمواريث والحدود والديّات وغير ذلك، وعلم أنّ آيات الأحكام في هذه المسألة إنّما هي التي علمها، ولا معارض لها.

وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في المسألة بالتتبّع في كتب القوم في مظانّ هذه المسائل وكان عالماً بعلم الأصول وطريقة الاستدلال، فيرجع ذلك الى

تجزّي الملكة والاقتدار، إذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال أو إلى تجزّي المسائل بالنسبة الى الملكة، بمعنى أنْ يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبرهة من المسائل دون بعض، فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر. كما أنّ الإنسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات، وسليقة نظم الشّعر دون الرسائل أو الخطب أو بالعكس، والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الأوّل إذ الغالب فيه مدخلية الأُنْس والمزاولة والقصور والكمال، ولذلك يحصل ذلك غالباً في أوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد.

وأمّا تجزّي الاجتهاد، بمعنى أنْ يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي، فهو ليس بمعنى التجزّي في شيء، إذ من المحال عادة أنْ يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل، بل هو محال عقلاً إذ المسائل الفقهيّة غير متناهية، هي تتجدّد كلّ يوم وساعة.

والحقّ، أنَّ النّزاع في إمكان التجزّي وتحقّقه بالمعنى الذي ذكرنا.

ومنع ذلك مستنداً بأنَّ القوّة الاستنباطيّة لا تتفاوت[1] في المسائل، فمن كان له قوّة البعض فله قوّة الجميع يشبه المكابرة، فنقتصر في المقام على الكلام في النّزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه، والأقوى جوازه.

واحتجّوا على الجواز: بأنّه إذا اطّلع على دليل مسألة بالاستقصاء، فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة، وعدم علمه بأدلّة غيرها لا مدخل له فيها، فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها، فكذا هذا.

واعترض: بأنّ كلّ ما يقدّر جهله به يجوز تعلّقه بالحكم المفروض، فلا يحصل

---

١) في نسخة الأصل (يتفاوت).

له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدّليل.

وأُجيب: بأنَّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنّه وعدم تعلّق غيره بها.

واعترض أيضاً: بأنّ ذلك قياس غير جائز لعدم النصّ بالعليّة، ولا القطع بأنّ العلّة هي القدرة على الاستنباط، أو وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة، بل هو أقرب الى الاعتبار، لكونها أبعد من الخطأ.

وردّ: بأنّ العلّة هي الضّرورة والاحتياج لسدّ باب العلم.

وأجيب عنه: بأنَّه لا ضرورة مع وجود ظنّ المجتهد المطلق، وأيضاً، الأصل حرمة العمل بالظنّ، خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع وبقي الباقي.

أقول: تحرير الاستدلال يظهر بعد التأمّل فيما بيّناه في إجمال المقال، وانّ ذلك ليس بقياس. فإنّا نقول: بعد إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة، على العالم الممارس لمدارك الأحكام لا مناص له عن العمل بالظنّ الحاصل له من تلك المدارك، فكما أنّ المجتهد المطلق يعمل بظنّه لذلك، فكذا هذا.

فمأل الاستدلال أنّ الدّليل العقليّ القائم على عمل المجتهد المطلق بظنّه قائم فيما نحن فيه، وحرمة العمل بالظنّ مطلقاً ممنوع، بل الظّاهر من أدلّة الحرمة بقدرها، وهي ترتفع بظنّ المجتهد المطلق.

قلنا: هو أيضاً ظنّ، فما وجه الترجيح.

قولكم: إنّ العمل به إجماعيّ وهو المخصّص.

قلنا: الإجماع على أيّ قدر وعلى أيّ حال؟ فإنّ الاجماع على اعتبار ظنّ المجتهد في الكلّ، له عرض عريض، بل لا يوجد له مصداق إذ قد بيّنا أنّ المراد من المجتهد في الكلّ هنا مقابل المتجزّي وهو أيضاً على أقسام: منهم من يكون

على طريقة الأصوليين، ومنهم من يكون على طريقة الأخباريين، ومنهم متوسّطون. وكلّ من أرباب هذه الطّرائق يخطّئ الآخر، واختيار إحدى هذه الطّرائق أيضاً مسألة اجتهاديّة ظنيّة، فأين المجمع عليه القطعيّ المقابل للظنّي؟ واعتبار القطعيّة من جهة كونه اجتهاداً في الكلّ لا يفيد مع كونه ظنّاً بحسب الطّريقة، فبقي أفراد المجتهد المطلق أيضاً تحت الظنّ.

فإنْ قلت: نعم، لكنّ ظنّ المجتهد في الكلّ أقوى.

قلنا: لا نمنع وجوب متابعة الأقوى، وإلّا فيلزم رجوع أحد المجتهدين المطلقين إذا كان ظنّ أحدهما أضعف الى الآخر.

سلّمنا، لكن قد يكون ظنّ المتجزّي بما فهمه أقوى من الظنّ الحاصل ممّا فهمه المجتهد المطلق، أو يساويه.

هذا كلّه، مع أنّ الكلام في تكليف المتجزّي، ولابدّ للمتجزّي هو أنْ يعرف تكليفه، فاعتبار الظنّ لا يلاحظ إلّا بالنسبة إليه في نفسه، فإذا حصل له ظنّ بأنَّ هذا الحكم كذلك في الواقع، فهو لا يجامع حصول الظنّ له بأنّ الحكم كما فهمه المجتهد في الكلّ حتّى يقال: أحدهما أضعف عنده والآخر أقوى، فمع حصول الظنّ له بما فهمه، يصير ظنّ المجتهد في الكلّ المخالف له وهما عنده.

ولو فرض عنده احتمال أنْ يكون لكمال قوّة المجتهد في الكلّ مدخليّة في فهم المسألة ليست هي موجودة عنده، فلا يحصل له الظنّ بالحكم أصلاً، وهو خلاف المفروض.

والقول: بأنّ فهم المجتهد في الكلّ أبعد من الخطأ في نفس الأمر عن فهم المتجزّي، إنْ أريد منه بالنّسبة الى مجموع المسائل، فهو كذلك، ولا كلام لنا فيه.

وإنْ أُريد بالنّسبة الى ما فرض كون المتجزّي مستقّلاً فيه محيطاً بجميع مداركه،

فكلّا، مع أنّ الكلام ليس في ذلك، بل في تكليف المتجزّي.

وإنْ أُريد أنَّ كثرة الاعتماد على قوّة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزّي، فهو كلام آخر لا نمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم، فكيف بالمتجزّي والمطلق، ولا دخل له بما نحن فيه، مع أنّا نقول: كما أنّ العمل بالظنّ حرام، فكذلك التقليد أيضاً حرام. فإذا نفيتم جواز عمل المتجزّي بظنّه فكيف جوّزتم له التقليد، مع أنّ التقليد أيضاً ظنّ!

فإنْ قلتم: إنّ الإجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزّي بظنّه.

قلنا: الإجماع قد عرفت محلّه في المجتهد المطلق والإشكال فيه.

سلّمنا، لكنّ الإجماع على وجوب تقليده حتّى على المتجزّي أيضاً، أوّل الكلام، كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزّي.

فغاية الأمر تساوي الاحتمالين ولامناص عن التخيير، وهو أيضاً يقتضي جواز التجزّي، واحتمال وجوب التوقّف أو الاحتياط ضعيف لادليل عليه، وإذا ثبت الجواز، بطل المنع وإنْ لم يثبت التعيّن، ويمكن إثباته بعدم القول بالفصل أيضاً.

ويؤيّد التعيّن انّه ترك للتقليد، وأنّه أخذ من المدارك نفسها مهما أمكن، وموافقته لعمومات وجوب العمل بالآيات والأخبار وغير ذلك.

ويدلّ على جواز التجزّي أيضاً مشهورة أبي خديجة[١] عن الصادق عليه الصلاة والسلام حيث قال: «أنظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه

---

١) «تهذيب الأحكام» ٦/٢٤٥ كتاب القضايا والأحكام باب ١ ح ٨.

بينكم قاضياً فإنّي قدجعلته قاضياً فتحاكموا إليه ».

واعترض عليه بما حاصله، أنّ العلم بشيء من القضايا إنْ أُريد به ما يشمل الظنّ المعلوم الحجّية، فالمنكر للتجزّي يدّعي أنّه لا يحصل إلّا لمن أحاط بمدارك جميع المسائل، فالعلم بشيء من القضايا لا ينفكّ عن المطلق، وإنْ أُريد به العلم الحقيقيّ فموضع النّزاع إنّما هو ظنّ المتجزّي لا علمه.

أقول: ويمكن دفع ذلك بأنّ أصحابنا رضوان الله عليهم استدلّوا بمقبولة عمر ابن حنظلة[١] على جواز عمل المجتهد المطلق بظنّه والتّحاكم إليه، حيث قال عليه السلام فيها: «**أنظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعَرَف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قدجعلته عليكم حاكماً**»، الحديث.

فنقول أوّلاً: إنّ ظاهر الرّوايتين هو العلم والخطاب الشّفاهيّ، وإنْ كان مخصوصاً بالحاضرين لكنّ الغائبين مشتركون معهم في أصل التكليف، فإذا لم يكن للغائبين الرّجوع الى العالم بالأحكام بالعلم الحقيقي، فيكتفى بالظّانّ من جهة استفراغ الوسْع في الأدلّة المعهودة، فكما أنّ الظانّ بجميع الأحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع أدلّتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة، فكذلك الظانّ ببعض الأحكام من جهة استفراغ وسعه في أدلّة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلكِ البعض المذكور في رواية أبي خديجة.

فإنْ قلت: ذلك الظنّ ثبت حجّيته بالإجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا.

قلت: هذا خروج عن الاستدلال بالرّواية ورجوع الى أَصالة حرمة العمل بالظنّ، وقد مرّ الكلام فيه، وكلامنا هنا في الإستدلال بالرّواية.

---

١) «تهذيب الأحكام»: ٦/٢٤٤ كتاب القضايا والأحكام باب ١ ح ٦.

وثانياً نقول: يمكن أنْ يقال: إنّه يظهر من التأمّل في سِيَر الأئمةعليهم السلام وأصحابهم وطريقة رواية الأخبار وتجويزهم رجوع النّاس الى أصحابهم ورخصتهم لأصحابهم في الأَحكام بمجرّد أنّهم علّموهم طريقة الجمع بين مختلفات الأحاديث واستخراجهم الفروع عن الأصول مع أنّهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ والنّسيان والاشتباه، أنّهم كانوا راضين بعلمهم بظنون [بعملهم بظنونهم] الحاصلة من تلك الطّرائق. ودعوى أنّهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشّرعيّ ولم يكن عندهم احتمال الخطأ، مجازفة من القول.

فعلى هذا، فيمكن حمل العلم والمعرفة في الرّوايتين على ما يشمل الظنّ، فيتمّ دلالة رواية أبي خديجة على التجزّي في الاجتهاد.

والقول بالفرق بين الظنّ الحاصل لأصحاب الأئمة عليهم السلام دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف، سيّما والاضطرار في هذا الزّمان الى العمل بالظنّ أشدّ، لكون حصول العلم فيه أبعد.

احتجّ المانعون بوجهين:

الأوّل: لزوم الدّور، وقرّروه على وجوه نذكر بعضها.

فمنها: أنّ صحّة اجتهاد المتجزّي في المسائل موقوفة على صحّة اجتهاده في جواز التّجزّي، وصحّة اجتهاده في هذه المسألة ـ أعني جواز التجزّي ـ موقوفة على صحّة اجتهاده في المسائل، إذ هذه أيضاً من المسائل المجتَهَد فيها، ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وإنْ كان ممكناً، لكنّه خلاف المفروض إذ المراد إلحاقه بالمجتهِد أوّلاً، وهذا إلحاق به بالمقلِّد بالذّات وإنْ كان إلحاقه بالمجتهد بالعرض.

وفيه: أنّ محلّ النّزاع جواز اجتهاد المتجزّي في المسائل الفرعيّة.

فنقول: جواز اجتهاد المتجزّي في المسائل الفقهيّة موقوف على صحّة اجتهاده في مسألة جواز التجزّي في الاجتهاد، وجواز الاجتهاد في هذه المسألة لا يتوقّف على صحّة اجتهاده في المسائل الفرعيّة، بل هو إنّما يتوقّف على صحّة دليله الذي استدلّ به في إثبات هذه المسألة الأصوليّة، واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهاداً منه في المسائل الفقهيّة، بل اجتهاد منه في المسائل الأصوليّة، ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقّق البهائي رحمه الله وغيره.

ووجهه أنّ مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في إدراك كلّ مسألة بدون ملاحظة مسألة أخرى بحيث يجزم بعدم المعارض ممّا لا يمكن إنكاره، نظير الاجتهاد في المسائل الحكميّة مع أنّه لا يلزم أنْ يكون المتجزّي متجَزّياً في الأصول، وإنّما يتمّ حينئذ إطلاق المتجزّي إذا لاحظنا جميع مسائل الأُصول والفروع، وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد في المتجزّي جزء من المجموع.

وأنت خبير بأنّه لا ملازمة بين التّجزّي في الفروع والتّجزّي في الأُصول، فإنّا نفرض كونه مجتهداً في جميع مسائل الأُصول، فنفرض أوّلاً علم الأصول علماً مستقلّاً ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم، ولمّا كان علم الفقه متوقّفاً على معرفة أشياء أُخر غير هذا العلم، فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهداً في جميع مسائل الأُصول.

وحاصل الكلام، أنّ جواز التّجزّي في الفروع موقوف على صحّة الاجتهاد في مسألة جواز التّجزّي في الفروع، وصحّة اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على صحة الاجتهاد في هذه المسألة الأصولية، سواء كان متجزّياً في المسائل الأُصوليّة أو مجتهداً مطلقاً فيها، فلا دور، وأنت خبير بأنّ نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق أيضاً.

فإنّا نقول: جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسألة أنّه يجوز له الاجتهاد، وجواز اجتهاده في هذه المسألة أيضاً يتوقّف على جواز اجتهاده في المسائل، إذ هذه أيضاً مسألة من المسائل.

وطريق الدّفع: أنَّ جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلاميّة أو الأُصوليّة، فتوقّف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسألة الأصول، أعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لايستلزم الدّور.

ودفعه: بأنّ ذلك يثبت بالإجماع والضّرورة غير صحيح، لما بيّنا من كون دليله أيضاً ظنّيّاً في أكثر أفراده.

نعم، يمكن ذلك في إثبات أصول الدّين بأَنْ يقال: إنَّ وجود الصّانع ممّا ثبت بحكم العقل، وحجّية حكم العقل ثبت بالضّرورة، فتأمّل.

ومنها: أنَّ اعتماد المتجزّي على ظنّه بدليله الظنّي تعلّق بالظنّ في العمل بالظنّ، بأنْ نقول: إعتماد المتجزّي بظنّه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقّف على جواز عمله بظنّه الحاصل من اجتهاده في مسألة جواز التّجزّي.

ويظهر جوابه ممّا مرّ، إذ جواز الاجتهاد في مسألة جواز التّجزّي من المسائل الأُصوليّة الثّابتة صحّتها بدليلٍ، وتوقّف أحد الظنّين على الظنّ الآخر ليس بدور، وقد يقرّر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل.

وجوابه: أنّ الظنّ الموقوف عليه هو الظنّ الحاصل في المسألة الأُصوليّة، ولا مناص عن العمل به، فلا يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع، وهو إنسداد باب العلم وانقطاع السَّبيل إلّا إلى الظنّ.

ومنها: أنّ علم المتجزّي بصحّة عمله على ظنّه، والدَّليل الظّنّي الدالّ على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد للتّجزية، وهذا

موقوف على علمه بصحّة عمله على ظنّه، وإنْ شئت بدّلت العلم بالظنّ.

وفيه: أنّ الدّليل الظنّي في المقدّمة الأُولى إنْ كان عطفاً تفسيريّاً لظنّه وكان المراد أنّ جواز اجتهاده في جواز التّجزّي موقوف على علمه أو ظنّه بقبول الاجتهاد للتّجزية، يعني بجواز التّجزّي في الاجتهاد. فإنْ أراد من جواز التّجزّي في الموقوف عليه التّجزّي في المسألة الأُصوليّة، فلامغايرة بين الموقوف والموقوف عليه، فلا معنى للّدور، وإنْ اراد جواز التّجزّي في الفروع، فلا نسلّم التوقّف، كما هو واضح.

وكذلك إنْ أراد التّجزّي في كليهما وإنْ لم يكن عطفاً تفسيريّاً، ويكون المراد من ظنّه الظنّ في الفروع، ومن الدّليل الظنّي الدّليل على جواز التّجزّي الذي هو مسألة أصولية، فإنْ أُريد من قبول التّجزّي في الموقوف عليه التّجزّي في الفروع، فلا نمنع التّوقّف في المعطوف وتنتفي[1] المغايرة في المعطوف عليه، وإنْ أُريد التّجزّي في الأصول وبالعكس.

ويظهر ممّا ذكر حكم ما لو أُريد كلاهما أيضاً، لانتفاء المغايرة حينئذ أيضاً.

الثاني: حرمة العمل بالظنّ، خرج ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع والضرورة وبقي ظنّ المتجزّي تحت المنع.

والجواب عنه: منع عموم حرمة العمل بالظنّ وشموله لما نحن فيه، لما مرّ مراراً.

سلّمنا، لكنّه فيما لم ينسدّ باب العلم والمفروض إنسداده، والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتّى يقال: غاية الأمر إنحصار الأمر في الظنّ، ومع

---

١) في نسخة الأصل (ينتفي).

رجحان أحدهما فهو مقدّم.

ثمّ قد يستشكل في دعوى الإجماع والضّرورة على حجّية ظنّ المجتهد المطلق، أمّا الإجماع فلأنّ ذلك ليس من المسائل المسؤول عنها عن أئمّتنا عليهم السلام حتّى يعرف من اجتماع أصحابهم عليهم السلام عليه موافقته لرأيهم عليهم السلام كما هو المناط في الإجماع عندنا.

وأمّا الضّرورة، فلأنّ العمل بالظنّ ليس من الضّروريّات الصّرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة.

وإنْ أُريد أنّه بعد إنسداد باب العلم فالعمل بالظنّ الناشئ عن الدّليل عند دوران بينه وبين التقليد ضروريّ، فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق، بل المتجزّي أيضاً يأخذ بالدّليل.

أقول: ويمكن الجواب عن الأوّل بوجهين:

الأوّل: إنّ مرادهم من دعوى الإجماع، لعلّه إجماع العقلاء وأهل العدل من جهة أَفهامهم النّاشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنّه حجّة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض، وهذا الدّليل وإنْ كان إنّما يثبت حجّية الظنّ بالحكم الشّرعيّ من حيث إنّه ظنّ به، لا خصوص ظنّ المجتهد من حيث هو، لكنّه يكفينا في هذا المقام، لأنّ المستدلّ لم يرد إلّا جواز ذلك، لا تعيّنه، مع أنّه يمكن أنْ يقال: إنّه بالنّسبة الى نفسه والى مقلّده لمّا كان أرجح، فتركه الى غيره ترجيح المرجوح، وقبحه أيضاً إجماع العقلاء، ولكن هذا يرجع الى دعوى الضّرورة ببعض معانيها الآتية.

والثاني: إنّ المراد هو الإجماع المصطلح، ولا مانع منه، ويمكن إثباته بوجهين:

الأوّل: أنّ من تتبّع سِيَر الصّحابة والتابعين ورجوع بعضهم الى بعض وتقرير أَئِمّتهم عليهم السلام ذلك وتجويزهم الرّجوع الى أصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم، والجمع بين أخبارهم المختلفة، وأمرهم بالجمع بالقواعد الملقاة بينهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها إلّا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته، وموافقة المشهور ومخالفته، وكذلك معرفة الأعدل والأفقه الذي لا ينفكّ عادة عن لزوم معرفة العامّ عن الخاصّ وطريق التخصيص، ومعرفة الإطلاق والتقييد والأمر والنّهي، والمجمل والمبيّن، والمنطوق والمفهوم بأقسامها، وغير ذلك من المباحث المحتاج إليها، فبعد ملاحظة ذلك، يحصل له القطع برضا أئمّتهم عليهم السلام بما يتداولون بينهم من الطّريقة، بل هذه الطّريقة يثبت حجّية ظنّ المتجزّي أيضاً، كما أشرنا سابقاً، فكيف بالمطلق.

والثاني: أنّ الكلام هنا في مقام تجزّي الاجتهاد وإطلاقه لا في طريقة الأُصوليّ والأخباريّ وغيرهما، وحينئذ فنقول: إتّفاق العلماء في كلّ عصر ومصر من زماننا مترقّباً الى زمان أئمّتهم عليهم السلام بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط القادر على تحصيل كلّ الأحكام بقوّته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلّده له، بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن أنّ ذلك كان من جهة رخصة من جانب أئمّتهم عليهم السلام، فهذا هو من مصاديق الإجماع المصطلح، كما حقّقناه في مبحثه، ولا ينحصر تحقّق الإجماع فيما كان المسألة ممّا يتداوله أصحاب الأئمة عليهم السلام ويسألونه عن أئمّتهم عليهم السلام.

وأمّا الجواب عن الثاني: فأمّا أوّلاً: فبإمكان إرادة ضرورة الدّين بتقريب ما ذكرنا أخيراً في الإجماع، بدعوى أنّ هذه الطّريقة المستمرّة أفادت رضى صاحب الشّرع بذلك بديهة.

وأمّا ثانياً: فبإمكان إرادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط، أعني بقاء التكليف وإنسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق، ولكنّ ذلك لا يفيد إلّا جواز العمل به من حيث إنّه ظنّ، ولا يفيد تعيينه، وقد عرفت كفايته في المقام.

وما ذكر في الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لأجل أنّه يعتمد على الدّليل، فليس بشيء، لأنّه حينئذ ليس بضروريّ لاحتياج إبطال التقليد حينئذ الى الاستدلال.

نعم، ما ذكره يصير مرجّحاً لاختبار الإجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد، ولا يفيد الضّرورة.

ومقتضى ما ذكره كون جواز التّجزّي أيضاً بديهيّاً مطلقاً وهو كما ترى، إذ ترجيحه على تقليده لمثله إنْ سلّم، فلا نمنع ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق، بل يحتاج ذلك الى الاستدلال، وليس بضروريّ.

وأمّا ثالثاً: فبإمكان إرادة الاضطرار ولا احتياج من الضّرورة، ووجهه يعلم ممّا سبق.

قانون

التّقليد في اللّغة تعليق القِلادة. قال في «الصِّحاح»[١]: القِلادة: التي في العنق، وقلّدت المرأة فتقلّدت هي، ومنه التّقليد في الدِّين، وتقليد الولاة الأعمال.

وقال علماء الأصول كالعضدي وغيره: هو العمل بقول الغير من غير حجّة، كأخذ العامّيّ والمجتهد بقول مثله.

قال العضديّ: وعلى هذا فلايكون الرّجوع الى الرّسول ﷺ تقليداً له، وكذا الإجماع، وكذا رجوع العامّيّ الى المفتي، وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم، وذلك لقيام الحجّة لقول الرّسول ﷺ بالمعجزة، والإجماع بما مرّ في صحّته. وقول الشّاهد والمفتي بالإجماع ولو سمّي ذلك أو بعض ذلك تقليداً، فلا مشاحّة في التّسمية والاصطلاح.

أقول: وعلى هذا فيشكل قولهم: يجوز التّقليد في الفروع ولايجوز في الأُصول، بأنَّ المراد من لفظ التّقليد هنا إنْ كان ما ليس عليه دليل، فكيف يجوز في الفروع، وإنْ كان ممّا يثبت عليه دليل، فكيف لايجوز في الأُصول؟

والمناص عنه أنْ يجعل التّقليد هنا مجرّد الأخذ بقول الغير مع قطع النّظر عن القيدَين، فمآله الى أنّ أخذ قول الغير في الأصول هو التّقليد الاصطلاحيّ، أعني الأخذ من غير دليل.

ووجه عدم جوازه هو عدم الدّليل أو الدّليل على العدم، وقبوله في الفروع ليس به، بل هو ما أطلق عليه التّقليد أَيضاً باصطلاح جديد وهو الأخذ ممّن قام الدّليل

---

١) ٢/ ٥٢٧.

على جواز الأخذ عنه.

ثمّ يشكل المقام في قولنا: إنَّ بعد جواز التّقليد في الفروع فإنّما يتعيّن المجتهد العادل للتقليد، ولا يجوز تقليد غيره، فإنَّ ذلك في معنى أنّ هذا القسم من الأخذ بقول الغير مخرج عن التّقليد على الاصطلاح الأوّل، لأنّه عمل بقول الغير بالدّليل ولذلك يجوز، وأمّا غيره فهو بقول الغير من غير دليل فلا يجوز.

وفيه: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ أخذ العامّيّ من مثله قد يكون من جهة حجّة من عنده وأنّه مكلّف به حينئذ، فيكون هو مثل تقليد للمجتهد [المجتهد] واعتبار كون الدّليل على الأخذ دليلاً في نفس الأمر لا عند المكلّف، لا يتمّ للزوم الظّلم في الفرق بين المكلّفَين الآخذَين أحدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الأخذ من المجتهد، وعدم أخذ الآخذ من المجتهد من جهة الدّليل، بل أخذه رجماً بالغيب أو بمظنّة أنّه أيضاً مثل العامّيّ الآخر الذي أخذ منه الآخر. واعتبار أنْ يكون الدّليل دليلاً عنده وفي نفس الأمر كليهما في جواز التّقليد أيضاً ،ممّا لم يدلّ عليه دليل، كما مرّ وسيجيئ.

ويمكن رفع هذا الإشكال بتخصيص النّزاع في الصّورة التي زالت(١) الغفلة بالمرّة وحصل الشّك في الصحّة، وهو مخصوص بالعلماء والأذكياء كما سنشير إليه، ولكنّ كلماتهم مطلقة، ولم نقف على تفصيل في كلامهم، إلّا أنْ يقال: إعتمدوا في التّقييد على أُصولهم المقرّرة النّافية للظّلم المثبتة للعدل.

وكيف كان، فالمشهور بين علمائنا المدّعى عليه الإجماع أنّه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الإجتهاد التّقليد للمجتهد في المسائل الفرعيّة، بمعنى أنّه لا يجب على كلّ

---

١) في نسخة الأصل (زال).

مكلّف الإجتهاد عيناً، بل هو كفائيّ.

قال في «الذّكرى»: وعليه أكثر الإماميّة، وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فأوجبوا على العوامّ الإستدلال، واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع أو النّصوص الظّاهرة، أو أنَّ الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع في متنه ودلالته والنّصوص محصورة. انتهى.

وقال بعض البغداديين من المعتزلة: إنَّما يجب على العامّيّ أنْ يسأل العالم بشرط أن يتبيّن له صحّة اجتهاد المجتهد بدليله.

والحقّ، الجواز مطلقاً، سواء كان عاميّاً بحتاً أو عالماً بطرق من العلوم للإجماع المعلوم بتتبّع حال السّلف من الإفتاء والإستفتاء وتقريرهم وعدم إنكارهم والمدّعى في كلماتهم.

وصرّح بالإجماع السيّد المرتضى ﵀، وغيره من علماء الخاصّة والعامّة.

قال في «الذكرى» بعد ما نقلنا عنه: ويدفعه إجماع السّلف والخلف على الإستفتاء من غير نكير، ولا تعرّض لدليل بوجه من الوجوه. انتهى.

ويدلّ عليه أيضاً عموم قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهلَ الذِّكر إنْ كُنتُم لا تَعلمُون﴾[1] وكلّ ما دلّ من الأخبار على جواز الأخذ من العلماء، وهي كثيرة جدّاً وسنذكر بعضها.

ويدلّ عليه أيضاً لزوم العُسر والحَرج الشّديد، بل إختلال نظام العالَم إذْ الإجتهاد ليس أمراً سَهلاً يحصل عند وقوع الواقعة، بل يحتاج الى صرف مدّة

---

١) الأنبياء: ٧.

العمر، أو أغلبه فيه.

وأمّا ما ذكره البغداديّون فهو أيضاً ضعيف، لعموم الأدلّة. وضعف ما استندوا به من أنّ تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم الأمن من الإقدام على القبيح، وأنّه لا يجوز التقليد البحت في الأُصول، فإذا كان مكلّفاً بالإجتهاد والعلم في الأصول فلابدّ أنْ يكون متمكّناً منه، وإلّا لزم التكليف بالمحال، ومن تمكّن من الاجتهاد في الأُصول فيتمكّن منه في الفروع أيضاً، لأنّها أَشكل من الفروع وأكثر شبهاً منها.

ويرد على الأوّل، أوّلاً: منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعاً عن العمل، وإلّا لامتنع على المجتهد لنفسه أيضاً.

وثانياً: منع زوال تجويز الخطأ بذكر الدّليل كما لا يخفى.

وعلى الثاني منع كون الإجتهاد في الأصول أصعب، فإنّها مبنيّة على قواعد عقليّة وشواهد ذوقيّة وجدانيّة يسهل إدراكها إجمالاً لكلّ من التفت إليها، وليس المطلوب فيها إلّا الدّليل الإجماليّ كما سنبيّنه، مع أنّ مسائلها قليلة غاية القلّة في جنب الفروع، وأدلّة الفروع جزئيّات متفرّقة متشتّتة، وأكثرها مبنيّة على مدلولات خفيّة محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها.

ثمّ قال في «الذكرى» بعد العبارَتين السّابقتَين: وما ذكروه لا يخرج عن التّقليد عند التّحقيق، وخصوصاً عند من اعتبر حجّية خبر الواحد، فإنّ في البحث عنه عرضاً عريضاً.

أقول: والظّاهر أنَّ مراده أنَّ الرّجوع الى إجماع العلماء والى النّصوص وغيرهما كما ذكروه، مبنيّ على صحّة الإستدلال بالإجماع والنّصوص، وهو من

المسائل الإجتهادية، سيّما إذا كانت[١] النّصوص من أخبار الآحاد التي فيها المعركة العظمى، فلا يجوز الإعتماد على الإجماع والنّصوص إلّا بعد الإجتهاد في حجّيتهما وجواز العمل عليهما، فإذا اعتمد في ذلك على العلماء، فهو تقليد، وإنْ كان يجتهد في ذلك أيضاً فلافرق بينهم وبين المجتهد، مع أنَّ ظاهرهم أنّهم يفرّقون، حيث قال: واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الى آخره.

وكيف كان فالمسألة واضحة، وضعف القولَين أظهر من إنْ يبيّن.

نعم، هاهنا كلام آخر وهو أنَّ إثبات جواز التّقليد للعامّيّ في الفروع أو وجوب الإجتهاد من المسائل النّظريّة التي لابدّ أنْ يجتهد فيها، واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامّيّ، ورجوع العامّيّ الى المجتهد فيها امّا بالتّقليد، ففيه: أنّه يتوقّف على جواز التقليد فيه وهو دور، نظير ما أورد على التّجزّي، وامّا بالإجتهاد وهو خلاف الفرض.

ويمكن دفعه: بأَنَّ عدم وجوب الإجتهاد عليه من المسائِل الكلاميّة التي لابدّ أنْ يستقلّ بها المقلِّد، فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد، بل يجتهد المقلّد فيها فيحكّم عقله إمّا بعدم وجوب الإجتهاد في الجزئيّات، أو بجواز تقليده في عدم وجوب الإجتهاد، ثمّ التّقليد فيها، لأنّ العقل بعد التأمّل، سيّما بعد سماعه عن العلماء، إنّما يجوز له التّقليد لقُبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العُسر والحرج أو المحال؛ يحكم بعدم وجوب الإجتهاد، فهذا أيضاً إجتهاد للعامّيّ ويجب عليه الرّجوع الى اجتهاده حينئذ، كما أنّه يرجع في جواز الرّجوع الى المجتهد حينئذ الى الكبرى الكليّة الثّابتة له من الأدلّة المذكورة مع بقاء التكليف

---

١) في نسخة الأصل (كان).

بالضّرورة، وسيجيئ الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النّظر في أصول الدّين للعامّيّ، وكيفيّته ومقدار تكليفه، فإنّ هذه المسألة حينئذ ترجع الى المسائل الأُصوليّة، والمباحث العقليّة الكلاميّة.

وممّا حرّرنا في القانون السّابق، وما ذكرنا هاهنا تعلم أنّ هذا النّزاع إنّما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الأُوَل من [الأوّل عن] التّكليف الى أنْ يحصل له الإشكال في أنّه هل يجب عليه الإجتهاد في جزئيّات المسائل أو يجوز له التقليد فيها، وذلك إنّما هو لمن حصّل حظّاً وافراً من العلم أو أُوتِي قسطاً عظيماً من الفطنة والذّكاء، سيّما بعد التّنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم، فعلم القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوامّ أيضاً لابدّ أن يخصّ الكلام بما بعد التّفطّن لذلك، لا في حال الغفلة.

هذا هو الكلام في العامّيّ، وأمّا المجتهد فلايجوز له تقليد غيره من المجتهدين إجماعاً إذا اجتهد في المسألة.

وأمّا قبل الإجتهاد في المسألة، ففيها أقوال: الجواز مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيل بتضييق الوقت، وعدمه، والتفصيل بما يخصّه وما لا يخصّه من الأحكام، والتفصيل بتقليد الأعلم منه وغيره، والتفصيل بتقليد الصّحابيّ وغيره.

دليل المجوّز مطلقاً، عموم قوله تعالى ﴿**فاسألوا أهل الذِّكر إنْ كنتم لا تعلمون**﴾[1].

وفيه: أنّ المجتهد في غير حال الضّيق ليس ممّن لا يعلم، بل الظّاهر أنّه من أهل الذِّكر وأهل العلم الذي في مقابل غير العالم.

---

١) الأنبياء: ٧.

ودليل المانع مطلقاً: وجوب العمل بظنّه إذا كان له طريق إليه إجماعاً، خرج العاميّ بالدّليل وبقي الباقي.

وفيه: منع الإجماع فيما نحن فيه، ومنع التمكّن من الظنّ مع ضيق الوقت.

فظهر أنّ الأقوى الجواز مع التّضييق واختصاص الحكم به، أمّا عدم الجواز في غيره، فلأنَّ ظنّه أقوى من الظنّ الحاصل بالتّقليد، إذْ احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من وجه، وفي اجتهاد من يقلّده من وجهَين، إذ احتمال الخطأ في الإجتهاد وفي إخباره عن نفسه أنّه ممّا اجتهد فيه صحيحاً، بخلاف إجتهاد نفسه فإنّه يعلم بأنّه مظنونه.

ومأل هذا الكلام الى عدم حصول الظنّ بفتوى المجتهد، إذْ لا معنى لحصول الظنَّين في آن واحد أحدهما أقوى من الآخر، وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظنّ الأقوى للمجتهد، بل يكفي مجرّد حصول الظنّ بعد استفراغ الوسع، فهو معنى آخر، لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمّل.

وأمّا تقليد الأعلم فهو أيضاً لا يجوز، لأنّه لا يلزم من كونه أعلم عدم الخطأ في اجتهاده، وعدم احتمال عدم كونه ممّا اجتهد فيه في الواقع.

نعم، ربّما يكون اجتهاد الأعلم معيّناً [معيناً] في إجتهاد نفسه، مثل أنْ يلاحظ المجتهد المسألة ملاحظة إجماليّة والتفت الى أدلّتها على سبيل الإجمال ولم يعمّق النّظر فيها، ولكن حصل في نظره الظنّ بأحد طرفَي المسألة، فحينئذ إذا صادف ذلك موافقة رأي المجتهد الأَعلم الأورع. فقد تطمئنّ نفسه بذلك، فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة أدلّة المسألة والأمارات المحصّلة للظنّ الموجبة للإطمئنان عنده.

وأمّا مجرّد اجتهاد الأعلم والأورع، فلا يكفي.

وتتفاوت[١] المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ [و] باعتبار عموم البلوى وعدمه، وباعتبار كونها من الأُمّهات[٢]، أو من الفروع ونحو ذلك.

وربّما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردّد للمحصّل بين أنْ يجوز له الاعتماد على المجتهد أو يجب عليه النّظر، وحينئذ فموافقة رأي المجتهد الأعلم يصير معيّناً [معيناً] لاعتماده على نظره، ولا يبعد حينئذ العمل عليه مع قطع النّظر عن كونه تقليداً، بل اعتماداً على ما حصل له، والفرق بين هذا والسّابق، أنّ المجتهد في السّابق لا ينظر حقّ النّظر ولا يتأمّل حقّ التأمّل، ويتمّم نظره بإعانة، وفاق المجتهد الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه يتمّم نظره بقدر طاقته، لكنّه لا يطمئنّ بمجرّد استفراغ نفسه، فيتمّم حجّيته بموافقة مجتهده.

---

١) في نسخة الأصل (يتفاوت).

٢) ولو قال: أُمّات لكان أفضل.

قانون

المشهور عدم جواز التَّقليد في أصول الدّين، وقيل بجواز التقليد.

وهذه المسألة من المشكلات، فلنقدّم ما عندنا في المسألة وبلغة مجهودنا، ليكون ذلك معيناً على بيان الأدلّة وتوضيح مطالب القوم، ويظهر به محلّ النّزاع في المسألة، ثمّ نتعرّض للأقوال والأدلّة مفصّلاً، ونتكلّم فيها، فنقول: قولنا: يجوز التقليد في الأُصول، إنْ كان معناه يجوز الأخذ بقول الغير في الأُصول كما هو كذلك فيالفروع، فيشكل بأنّ الأخذ بقول الغير هنا لا يمكن، إذ المعيار في الأصول هو الإذعان والاعتقاد، وجواز الإذعان بقول الغير وعدمه ممّا لا محصّل له، إذْ حصول الظنّ واليقين من قول شخص ليس من الأمور الإختياريّة حتّى يصير مورداً للتكليف، وإنّما يصحّ الأخذ بقول الغير في الفروع، لأنَّ المراد به العمل على مقتضاه لا الإعتقاد به في نفس الأمر، فلابدّ أنْ يتكلّف هنا ويراد بالأخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه، مثل إنّ من يقلّد المجتهد الذي يقول بنبوّة نبيّنا ﷺ معنى تقليده أنْ يعمل على شريعته ويتّبع سننه وإنْ لم يحصل له إذْعان بحقيّته بالخصوص قطعاً أو ظنّاً، وإنْ كان قد يحصل له الظنّ الإجمالي الذي بسببه يعتمد على هذاالمجتهد.

وبهذا يظهر لك الفرق بين هاتين[١] المسألتين المتداولتين هنا أحداهما جواز التّقليد في الأصول، وعدمه.

والثانية: جواز الإكتفاء بالظنّ وعدمه، إذ قد لا يحصل بالنّظر إلّا الظنّ، فالظنّ

---

١) في نسخة الأصل (هذين).

قد يجامع النّظر وقد ينفكّ عن التّقليد في التّفاصيل وخصوصيّات المسائل، وإنْ أمكن حصوله بالإجمال، فيمكن القول بعدم جواز التّقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظنّ في بعض الأحيان.

والقول بجواز التّقليد مع عدم حصول الظنّ بالخصوص وبالتّفصيل وإنْ كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثّابت، كما هو مصطلح أرباب المعقول، فيؤول النّزاع فيه الى أنّه هل يجب عليه إقامة الدّليل المقيّد للثبوت على مقتضى جزمه أم لا.

وعلى هذا، فقول المحقّق البهائيّ رحمه الله[١] في آخر الكلام على جواز التّقليد في الأُصول وعدمه، أنّ هذا النّزاع يرجع الى النّزاع في اشتراط القطع ـ يعني إنْ قلنا باشتراط القطع ـ فلا يجوز التّقليد، وإنْ لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظّنّ فيجوز، لا يخلو عن تأمّل، إذْ لقائل أنْ يقول بعدم لزوم القطع مطلقاً وعدم جوازالتّقليد معاً، كما سنشير إليه، أو أنّه قد يحصل القطع مع التّقليد على الاصطلاح الآخر، وإذْ قد عرفت أنّ العلم والظنّ ليسا من الأُمور الاختياريّة، فمن يقول بوجوب تحصيل القطع أو الظنّ في الأُصول، لابدّ أنْ يريد من ذلك وجوب النّظر، إذْ العلم والظنّ في أنفسهما ليسا من الأمور الاختياريّة بالذّات.

والنّظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظنّ، وقد لا يحصل به شيء منهما، كالمسائل المتردّد فيها المتوقّفة عنها، فيرجع الكلام في كفاية الظنّ في الفروع دون الأصول الى أنّ المجتهد في الفروع يجب عليه النّظر الى أنْ يحصل له الظنّ، وإذا حصل الظنّ، فلايجب عليه زيادة النّظر ليحصل العلم، لا أنّه يجب عليه

---

١) في «الزّبدة» ص ١٦٨.

تحصيل الظنّ بها البتّة، إذْ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله، كما لا يخفى.

وأمّا المجتهد في الأُصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظنّ مع إمكان زيادة النّظر المرجوّ له فيه حصول العلم، فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظنّ والعمل على وفقه، بل يتوقّف مثل من لا يحصل له الظنّ في الفروع بقرينة القرينة المقابلة، أي الإجتهاد في الفروع، فحينئذ يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الأُصول ووجوب النّظر حتّى يحصل العلم بإطلاقه الى دعوى أنّ مسائل الأُصول كلّها ممّا ينتهي النّظر في أدلّتها الى العلم، فيجب النّظر حتّى يحصل العلم، فمنْ لم يحصل له، فلم يؤدّ النّظر حقّه، ولم يخل لنفسه عن الشّوائب، وهو في المسائل الخلافيّة في غاية الصّعوبة.

ودعوى كون كلّ محقّ في نفس الأمر مؤدّياً نظره حقّ النّظر، وكلّ مبطل مقصّراً، في غاية الإشكال، وأمّا مجرّد الموافقة لنفس الأمر والمخالفة بمحض الاتّفاق، فلايوجب الفرق كما لا يخفى، فكما أنّ المقلّدَين المتخالفَين المأجورَين لا يؤاخذ أحدهما بمخالفة نفس الأمر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها، فكذا المجتهدان المؤدّيان حقّ النّظر، المتخالفان في الأصول.

والقول: بأنّ المطلوب إذا كان واحداً في الأُصول فيجب على الله نصب الدّليل عليه وإلّا لزم الظّلم واللّغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصّر، إنّما يتمّ إذا ثبت وجوب إصابة الحقّ والواقع في نفس الأمر، بل المسلّم إنّما هو إصابة الحقّ في نظره مع عدم التّقصير والتفريط.

وما ذهب جمهور العلماء من أنّ المصيب في العقليّات واحد وغيره مخطئ آثم، كما سيجيئ فيما بعد، فلو سلّمناه، فإنّما سلّمناه في المجتهدين الكاملين المنتبهين للأدلّة لامطلق المكلّفين، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

نعم، لو فصّل أحد وقال بذلك في وجود الصّانع مثلاً في الجملة، أو ذلك مع وحدته، أو ذلك مع أصل النبوّة، أو ذلك مع أصل المعاد، لم يكن بعيداً، إذ الظّاهر أنّ أدلّة المذكورات ممّا يمكن فيه دعوى لزوم إصابة الحقّ النّفس الأمريّ، أمّا مثل تجرّده تعالى، وعينيّة الصّفات، وحدوث العالم، ونفي العقول، وكيفيّات المعاد، وغير ذلك فلا. اللهمّ إلّا ما ثبت من هذه المذكورات بالنصّ من الله تعالى ورسوله ﷺ بعد ثبوتهما، وفي ثبوت الضّروريّات أيضاً اختلافات، وكذلك في مقدار ما ثبت منها وكميّتها وكيفيّتها، كما سنشير إليها، وكذلك تعيين النبيّ ﷺ والوصيّ بعده لا دليل على ذلك فيهما أيضاً، إذ فائدة وجوب النبيّ ﷺ والإمام عليه السلام وهو إرشاد الخلق وإطاعتهما لأنّهما يبلّغان من الله تعالى، فمتابعتهما حقيقة متابعة أمر الله تعالى، فإذا جاز أنْ يكتفى فيما بلّغاه بالمظنّة الحاصلة بالإجتهاد بعد عروض الحوادث وطروّ الموانع عن تحصيل الجزم بها، فلِما لا يجوز أنْ يكتفى في أصل التّعيين إذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرته لا ينافي إفادة أدلّة نبوّة نبيّنا ﷺ اليقين لنا، وكذا أدلّة إمامة الأئمة عليهم السلام.

والحاصل، انّي أقول: لا يجب إفادة اليقين مطلقاً لكلّ أحد وكلّ زمان، ألا ترى أنّه لا يجب إفادة أدلّة الفروع اليقين مع أنّها قد تفيد اليقين في بعض الموارد أيضاً.

والقول: بأنّ ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع، شطط من الكلام، وقد بيّنّاه في أوائل الكتاب.

وكما أنّ الأصل في أصول الدّين واحد، فكذلك الأصل في الفروع، فإذا جاز اشتباه الحكم الفرعيّ بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الإسلام وصارت سبباً

لخفاء الحقّ وأهله، فَلِمَ لا يجوز حصول الإشتباه في الأُصول بسبب اختلاف أدلّته مثل حال النّبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام، بل أقول: إنّ النّبيّ ﷺ مبعوث لإرشاد الخَلق وإبلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الأمر الى عباده.

ومقصوده تعالى أنْ يعيد بالحكم الخاصّ والطريق الخاصّ، فإذا لم يقصّر النّبيّ ﷺ في الإبلاغ وتكلّم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتّفق أنّ المخاطب اشتبه في فهم الخطاب وأتى بضدّ الصّواب، فَلِما لا تقول: إنّ هذا المخاطب مخطئ آثم لأنّ الله تعالى أراد منه شيئاً آخر ونَصَب علماً ودليلاً له، فهو مقصّر وليس بمعذور، فإذا كان غفلة المخاطب واشتباهه في فهم ما شافهه النبيّ ﷺ بالخطاب بلسانه معذوراً، فَلِما لا يكون زلّته في فهم أدلّة الإمامة أو النّبوّة مع عدم التّقصير معذوراً.

والقول: بأنّ جعل الخطاب مناطاً للفروع مع قابليّته لوجوه الدّلالة وتفاوت أفهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنّه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه إصابة الحقّ الحقيقيّ، بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك؛ جزاف من القول، إذ اختلاف العقول في مراتب الإدراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن إنكاره، ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله.

فالذي هو حجّة الله على عباده هو العقل والتّفكّر والتدبّر مع التّخلية والإنصاف وترك العناد بقدر الوسع والطّاقة والاستعداد.

والكلام في أنّ المتخالفَين في المسألة كلّ منهما يدّعي التّخلية والإنصاف أيضاً، هو الكلام فيما نحن فيه، إذْ كلّ منهما في إدراك التّخلية والإنصاف وإنّ نظره

وفكره مقرون بهما مكلّف بما تبلغه[1] طاقته في ذلك، إذ البواعث الكامنة في النّفوس والدّواعي الجالبة لاختيار الطّرائق قد تختفي على النّفوس الكاملة الواصلة أعلى الدّرجات ما لم يبلغ حدّ العصمة، فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطأ من دقائق معائب النّفس، والأطفال في أوائل البلوغ، فإنْ فهم أنّ محض موافقة الآباء والأمّهات، ممّا يوجب التّثبّط عن البلوغ الى الحقّ ممّا لا يخطر ببال أكثرهم، بل يصعب إزالته غالباً على العلماء المرتاضين الّذين يحسبون أنّهم خلعوا هذه الرّبقة عن أعناقهم فضلاً عمّن دونهم.

وكذلك الكلام في سائر معائب النّفس من حبّ أفكاره الدّقيقة التي استقلّ بها، وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم، وتقيّده بخوف التّضعضع عن درجات العلوم، فإنّ لهذه المعائب دركات تحت دركات لايتدرّج منها كلّ أحد الى درجات التّصعّد، وربّما يكون منها ما هو أخفى من دبيب النّملة على الصّفا في اللّيلة الظّلماء.

ومن الواضح أنّ التّخلّي عن جميع عروق الأخلاق الرّديّة لا يمكن لكلّ أحد، بل ولا لأكثر العلماء فضلاً عن العوامّ، بل ولا لأحد من النّاس بعد مدّة مديدة من المجاهدات، وربّما يكون نهايتها نهاية العمر، فكيف يقال ببطلان العقائد والأعمال لكافّة النّاس في غالب أعمارهم، بل الظّاهر أنّه مناف لحكم الله تعالى ورأفته، بل لعدله.

فظهر من ذلك أنّ مراتب التّكاليف مختلفة، وكلٌّ ميسّر لما خلق له.

---

١) في نسخة الأصل (يبلغه).

قال الشهيد ﷺ في «القواعد»[١] : إنّ الرّياء قسمان: جليّ وخفيّ، فالجليّ ظاهر، والخفيّ إنّما يطّلع عليه أُولو المكاشفة والمعاملة لله تعالى، كما روي عن بعضهم: أنّه طلب الغزو وتاقت نفسه إليه وتفقّدها فإذا هو يحبّ المدح بقولهم: فلان غازٍ، فتركه، فتاقت نفسه إليه، فأقبل يعرض عن[٢] ذلك الرّياء حتّى أزاله، ولم يزل يتفقّدها شيئاً بعد شيء حتّى وَجَد الإخلاص مع بقاء الإنبعاث فاتّهم نفسه، وتفقّد أحوالها فإذا هو يحبّ أنْ يقال: إنّ فلاناً مات شهيداً، لتحسن سُمعته في النّاس بعد موته، الى آخر ما ذكره.

والحاصل، أنّ التّكليف باستيصال عروق الأخلاق الرّديّة لكلّ النّاس في أوّل التّكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل أنّه تكليف بما لا يطاق، ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصّوفيّة بأخذ طريقة الملامة، وجعلوا يباشرون الأُمور الرّذيلة، بل الأفعال الشّنيعة والأعمال القبيحة لإسقاط نفوسهم من أعين النّاس حتّى لا يبقى لهم داعية ليتوصّلوا بذلك الى اكتساب المنال.

وأنت خبير بأنّ كلّ ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم، ومبادرة الى الهلكة برجاء النّجاة، وهو مذموم بالعقل والشّرع، فترخيص الشّارع لأكل اللّحم، بل الأمر به مع كونه مقويّاً للقوة البهيّمية، لا ينفكّ عن تقوية تلك العروق ومعالجاته التي ذكرها الشّارع ، وإنْ كانت دافعة لها، ولكن لم يجر عادة الله تعالى بذلك في أغلب النّاس.

وبالجملة، ما يقتضيه دقيق النّظر هنا، غير ما اقتضته الأنظار الجليّة، فنستعين

---

١) الشهيد الأوّل في «القواعد والفوائد» ١ / ١٢٠ الفائدة الثامنة والعشرون.

٢) في المصدر (على).

الله على إلهام الحقّ والصّواب وإصابة التّحقيق في كلّ باب.

فإنْ قلت: إنّ ما ذكرته من التّفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الأصول قول بالفصل وخرق للإجماع.

قلت: لامعنى لدعوى الإجماع في هذا المقام، إذْ نحن ـ مع قطع النّظر عن الشّرع ـ في صدد بيان إثبات الشّرع، مع أنّ عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولاً بعدم الفصل، بل الظّاهر وجود القول بذلك في الجملة، كما يظهر من الشّارح الجواد رحمه الله وغيره.

فقد تقرّر بما قرّرنا أنّ الجزم المطلق يكفي في سقوط الإثم مع عدم التّقصير إذا حصل له الجزم، ويكتفى بالظنّ إذا لم يمكنه تحصيل الجزم، ولادليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاصّ المسمّى باليقين في الاصطلاح، وهو ما لا يقبل الزّوال المطابق للواقع، ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقاً للواقع، وترتّب أحكام الكفر على بعض الصّور في الدّنيا لانمنعه، ولا ينافي الحكم بسقوط الإثم، كما سنبيّنه إنْ شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ تحصيل العقائد الأصوليّة يتصوّر على صور ثلاث:

الأولى: ما يحصل بالنّظر في الدّليل.

والثّانية: ما يحصل بالتّقليد، نظير ما يحصل في الفروع، أعني ما لا يستلزم الظنّ التّفصيليّ بها وإنْ أمكن حصول ظنّ إجماليّ كما في الفروع.

والثّالثة: ما يحصل بالتّقليد مع حصول الجزم بها.

والظّاهر أنّ كلمات الأُصوليّين إنّما هي في الأوّلين، وأنّ مرادهم بالتّقليد هو تقليد المجتهد الكامل، نظير التّقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم،

لامجرّد الأخذ بقول الغير وإنْ لم يكن مجتهداً، وهذا مختصّ بالّذين زالت(١) غفلتهم وحصل لهم العلم بأنَّ اللّازم على المكلّف إمّا الاجتهاد أو التّقليد.

ومراد المحقّق البهائي ﵀(٢) من قوله: والى إشتراط القطع يرجع الكلام، يعني الكلام في جواز التّقليد وعدمه أيضاً، التّقليد بهذا المعنى، إذ هو الذي لا يفيد إلّا الظنّ، لا المعنى الثّالث.

وأما الثّالث: فإنْ أمكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الأزكياء الّذين زالت(٣) عنهم الغفلة المتفطّنين لأنّ تكليفهم أحد الأمرين، فهو يرجع أيضاً الى النّظر والاجتهاد مع المعرفة بأنّه نظر واجتهاد، فإنّه يثبت أوّلاً بالنّظر صدق المجتهد، ثمّ يتبعه فيرجع الى القسم الأوّل، ولكن حصول الجزم نادر حينئذ.

وأمّا الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين، مثل الجزم الحاصل للأطفال والنّساء والعوامّ النّاشئين عن الاعتقاد بقول آبائهم وأمّهاتهم وأساتيذهم وإنْ كانوا هم مقلّدين لمثلهم أيضاً، بل علمائهم المجتهدين أيضاً، مع عدم معرفة أنّ المجتهدين هم المستحقّون للاعتقاد لا غير.

فالظّاهر أنّ ذلك خارج عن مطرح النّظر لهم في هذا المقام، لأنّهم يقولون: يجوز التّقليد في الفروع ولا يجوز في الأُصول، وموضوع المسألة واحد إلّا أنْ يفكّك لفظ التّقليد في عنوان المسألتين وجعل المراد من المقلّد في مسألة الأُصول

---

١) في نسخة الأصل (زال).

٢) في «الزّبدة» ص ١٦٨.

٣) في نسخة الأصل (زال).

من لم يأخذ العقيدة من الدّليل التّفصيليّ الخاصّ الذي هو غير حُسن الظنّ يأخذ [بأحد]، فيشمل ما نحن فيه، فحينئذ يحتمل القسم الثّالث لصورتين:

إحداهما: حصول الجزم للعارف العالم المتفطّن لمعنى الجزم والظنّ، والفرق بين المجتهد وغير المجتهد.

والثّانية: حصول الجزم والاطمئنان لمثل الأطفال والنّسوان والعوامّ مع عدم تأمّلهم في معنى الجزم والظنّ، وعدم تفطّنهم لاحتمال عدم جواز الأخذ ممّن أخذوه، والفرق بين آبائهم وأُمّهاتهم وعلمائهم.

أَما الصّورة الأُولى، فيمكن إدخالها في القسم الأوّل كما أشرنا، إنّما الإشكال في الصّورة الثّانية، والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد آبائهم وأُمّهاتهم في الفروع كما مرّ في القانون السّابق.

فحينئذ نقول: المراد من تقليدهم هنا هو الرّكون إليهم والإذعان بقولهم والاعتماد عليهم، وهو يفيد غالباً الاطمئنان والسّكون والجزم في ظاهر النّظر لهؤلاء إذا خلت نفوسهم عن المشائب وغفلت عن الشّكوك والشّبهات لعدم عرض مخالفات الطّرائق والاحتجاجات عليها، فحينئذ الكلام في سقوط التّكليف عن هؤلاء وعدم السّقوط، وأنّه هل يجب عليهم النّظر أو يكفي ما حصل لهم من الاطمئنان.

والحقّ، أنّ النّافي لوجوب النّظر مُستَظْهِرٌ لأنّ المكلّف حينئذ غافل عن الوجوب بالفرض، ويحسب اعتماده على مثل ذلك أوج معرفة كماله.

وأمّا من قرع سمعه أنّه يلزم عليه النّظر تفصيلاً وأنْ يكون أخذ الاعتقاد بالدّليل التّفصيليّ لا الإجماليّ، بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير، ومع ذلك قصّر في ذلك واكتفى بالتّقليد، فهو على قسمين:

الأوّل: ما يحصل بسبب ذلك له الشّك ويزول عنه السّكون والاطمئنان.

فالحقّ، أنّ ذلك مقصّر آثم غير مؤمن، لعدم حصول الإذعان له أصلاً، فإذا تقاعد من [عن]النّظر فلا ريب في أنّه آثم غير معذور، وليس من جملة المؤمنين.

وسيجئ الكلام في حاله، ولا يحسن أنْ يدخل ذلك في محلّ النّزاع إذ لا أظنّ أحداً أنّه قال بجواز مثل هذا التّقليد.

والثّاني: من لا يحصل له الشّك، بل إطمئنانه باق على حاله، وقد يظنّ أنّ الأمر بالنّظر حينئذ أمر تعبّدي وواجب آخر، ولا يخدش في إذعانه أصلاً، كما نشاهد ذلك في الفروع أنّ بعضهم قد يظنّ أنّ عرض الصّلاة على المجتهد واجب على حدة، بل قد يزيد هذا الشّخص في إذعانه بما قرع سمعه من وجوب النّظر، فإنّ العالم الواعظ من أهل ملّته إذا نبّهه على أنّ مسألة الإمامة خلافيّة، وللمخالفين أيضاً أدلّة على مذهبهم لابدّ أنْ يلاحظ ثمّ يختار مذهب الإماميّة، يدخل في ذهنه أنّ هذا العالم المتبحّر الورع مع وجود الدّليل على مذهب المخالفين تَرَك مذهبهم وأخذ هذا المذهب، مع معرفته بوجوب النّظر والاجتهاد، وهذا المذهب ممّا لا يأتيه الباطل أبداً، فيقصر في النّظر ويسامح فيه.

فهذا أيضاً مثل السّابق في الغفلة عن حقيقة الأمر، والظّاهر أنّه أيضاً معذور إلّا في ترك هذا الواجب، وسيجئ الكلام في حاله وأنّه فاسق أو لا.

هذا، ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدليّة.

والقول بتعذيب الكفّار والمخالفين دون المسلمين والشّيعة خروج عن العدل، وذلك لاينافي ثبوت أحكام الكفر لهم في الدّنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم.

أمّا النجاسة فلأنّه أمر تعبّديّ ولا ريب أنّ الكلب والخنزير أبعد عن التّقصير من الكفّار، ومع ذلك فيحكم بنجاستهما، وكذلك أطفال الكفّار قبل التّمييز، فهذا حكم وضعيّ تعبّديّ.

لا يقال: إنّ الحكم بالنّجاسة إيلام لهم بلا وجه وإنْ كان في دار الدّنيا، وهو أيضاً ظلم، لأنّ الحاكم بنجاستهم هم المسلمون، وهم لا يعتقدون أنّ ذلك من الله تعالى، بل لا يعتنون بقول المسلمين أصلاً.

كما إنّا لا نقول: حكم النّواصب بحليّة دمائنا وأعراضنا يوجب الظّلم من الله تعالى.

وأمّا كون جاهل هذه العقيدة مَهيناً عند الله تعالى فهو من توابع هذه الاستعداد [الاستعدادات]كنجاسة الكلب، وهي راجعة الى أسرار القَدَر المنهيّة عن الخوض فيها.

وكذلك جواز أسرهم وبيعهم وشرائهم، فإنّه ليس حالهم فوق حال العبد والإماء المؤمنين المتولّدين على الفطرة، النّاسكين السّالكين على نهاية طريقة الورع والتّقوى.

وأمّا جهادهم وقتالهم، وأمّا من تفطّن منهم وحصل له الشّك وقصّر في النّظر، فلا إشكال فيه. وأمّا من لم يتفطّن لذلك، بل حَسِب أنّ الحقّ معه والباطل مع المسلمين، ولم يتفطّن لوجوب النّظر أصلاً؛ فهو ليس بأعلى شأناً من المسلمين إذا تترّس بهم الكفّار ولم يمكن دفاع الكفّار عن بيضة الإسلام إلّا بقتلهم، فحينئذ فالفرق بين مقلِّدة المسلمين ومقلِّدة الكفّار إنّما هو في غير الإثم والعذاب.

وبالجملة، قاعدة العدل تمنعنا عن الإقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم أصلاً.

وأمّا الآيات والأخبار الدالّة على خلود الكفّار في النّار، فلا يتبادر منها أمثال

هؤلاء، بل الظّاهر من الكافر هو مَن كفر وَسَتر الحقّ بعد ظهوره، وهذا أمر وجوديّ لا يمكن حصوله إلّا مع التّنبيه والتّقصير، ولعلّ تعريف أكثر المتكلّمين بأنّه عدم الإيمان ممّن شأنه الإيمان، أُريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الأدنى من كليّاتها.

فالمراد ممّن شأنه الإيمان هو الذي تمّت[1] عليه الحجّة وقصّر، فهو مثل إطلاق الأعمى على الإنسان لا على العقرب، أو يجعل تعريفاً للكافر الذي يجري عليه الأحكام الفقهيّة لا من يعذّب ويخلّد في النّار في الآخرة، فإنّ ذلك يكفي في الأوّل دون الثّاني.

فغاية الأمر أنّهم ممّا لم يسلموا ولم يؤمنوا، وأمّا أنّهم ممّن كفروا، فيشكل انفهامهم عن الآيات والأخبار.

وتفصيل الكلام في هذا المقام، أنّ الإنسان إمّا أنْ يتفطّن لوجوب معرفة الأصول في الجملة أم لا.

الثّاني، يلحق بالبهائم كالمجانين، لا يتعلّق بهم تكليف.

وأمّا الأوّل، فهو إمّا في حال خلوّ النّفس عن كلّ خيال ودين ومذهب، مثل أنْ يكون إنسان في بلاد خالية عن مسلم أو عارف، أو يداخله ملاحظة حال غيره المتديّن بدين أو مذهب مثل أبيه وأُمّه وأُستاذه، وعلى أيّ التّقديرَين، فإمّا يأخذ طريقته بمعونة عقله ويطمئنّ بها، أو يحصل له ظنّ بطريقته، أو يبقى متردّداً ومتحيّراً.

وعلى الأوّل، فيسقط عنه التّكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب شيء آخر

---

١) في نسخة الأصل (تم).

عليه، وإنْ كان اطمئنانه من جهة حسن ظنّه بأبيه وأُمّه.

ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحقّ وعدمه في عدم العقاب والإثم وإنْ ثبت الفرق من جهة الّثمرات الدّنيويّة من ترتّب الأحكام الشّرعيّة لقبح تكليف الغافل، ولا ينبغي النّزاع في ذلك.

والظّاهر عدم الفرق بين أفراد المعارف الخمسة حتّى لو كبر صغير في جماعة الطّبيعيّين أو الدّهريين وفرض أنّه لم يتفطّن للتفكّر في بطلان طريقتهم، فهو كذلك، فضلاً عن الفِرَق المختلفة في الإسلام وشعبه وطرائقه، فإذا عرف الطّفل بالفطرة أو بالسّماع من أبيه وأُمّه وجود الصّانع في الجملة، وحصل في ذهنه أنّه جسم وأنّه في السّماء، ولم يتفطّن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيهاً على ذلك حتّى كبر فلا إثم عليه ولا مؤاخذة، حتّى إذا تفطّن لاحتمال الخلاف أو سمع من غيره المنع من إعتقاد ذلك بحيث يحصل له التّزلزل فحينئذ يجب عليه الفحص والنّظر، والمقصّر فيه آثم.

ولا فرق في ذلك بين أن يتفطّن المكلّف، لأنّ اطمئنانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الأمر بمعنى عدم قبول التّشكيك بعدما صادفه المشكِك، إنّما الكلام بعد زوال الإطمئنان.

ثمّ بعد زوال الإطمئنان، فإمّا أنْ يبقى له الظنّ أو يحصل له الشّك مع معرفة أنّه ظنّ أو شكّ، فحينئذ إذا تفطّن لوجوب المعرفة وتفطّن أنّه لم يحصل له الإطمئنان، فإنْ أمكن حصول الإطمئنان له بسبب الاعتماد على شخص آخر أفضل عن الأوّل [وإلّا]، فكالأوّل، وإلّا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الإطمئنان، فالذّي يحصل به الإطمئنان على قول شخص كامل من جهة كماله أو النّظر والاجتهاد.

وفي الحقيقة الرّجوع الى ذلك الشّخص أيضاً نوع من النّظر والاجتهاد كما أشرنا إليه مراراً، ثمّ إذا آل الأمر بعد زوال الاطمئنان أو في أوّل الأمر الى الرّجوع الى النّظر أو الاعتماد على شخص كامل فحينئذ ينقسم النّظر الى قسمين.

وكذلك الاعتماد على ذلك الشّخص، إذْ النّظر قد يفيد القطع، وقد يفيد الظنّ. وكذلك الرّجوع الى شخص، فإنّ مَن تردّد أمره بين صيرورته يهوديّاً أو مسلماً أو إماميّاً أو مخالفاً، فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمئنان الذي يحسبه قطعاً وجزماً، وإنْ أمكن في نفس الأمر زواله بتشكيك المشكّك، وكذلك بسبب الأدلّة التي ينظر فيها. وقد يحصل له ظنّ بصحة الإسلام أو التّشيّع ولا يحصل له القطع، فحينئذ، فهل يجب عليه تجديد النّظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمئنان أو التّفحّص عن الأعلم والأفضل الذي تطمئنّ به النّفس، أو يكفي الاكتفاء بالظنّ.

والظّاهر أنّه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظنّ مهما أمكن النّظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف.

وحال هذا الشّخص كحالنا في المسائل الفقهيّة، إذْ كثيراً ما يحصل لنا الظنّ في بادئ النّظر في المسألة قبل الخوض التّامّ في الأدلّة بأحد طرفي المسألة، ولا نعمل به لعدم حصول الاطمئنان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرّد ذلك، ولكن إذا استفرغنا الوسع وأحسسنا العجز عن المزيد عليه، فنكتفي حينئذ بظنّنا، فنقول فيما نحن فيه: إذا عجز عن النّظر فوق ما أعمله وأحسّ [وأحسن] من نفسه العجز عن تحصيل العلم، فتكليفه بتحصيل العلم أيضاً تكليف بما لا يطاق،

فإذا اتّفق لناظر في مسألة النّبوّة أو الإمامة بعد التّخلية وبذل الجهد التّامّ، ظنّ بأحد الطّرفين ولم يمكن تحصيل القطع، فالظّاهر أنّه يكفيه حينئذٍ الظنّ، ولا يجب تحصيل اليقين.

والذي شيمته الإنصاف وترك العصبيّة لا يأبى عن هذا الكلام، وقد ينكر تحقّق هذه الصّورة، وأنت خبير بأنّها غير عزيزة، فإنّ من تولّد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم إلّا التبرّي عن الشّيعة وكونهم أكفر الكفرة، ولم يسمع إلّا أحاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم، ولو فرض أنّه سمع بعض أخبار الشّيعة لكان سمعها مع تأويلها المطابق لآرائهم ورأى أدلّتهم على مذهبهم مموّهة بالمقرّبات، مشبعة في إتمام مقاصدهم بما يقرّون على الإشباع، وأدلّة الشّيعة شعثة منكسرة الرّأس واليد، مقطوعة الأطراف متروكة مواضع الدّلالة، إذا بذل جهده ولم يحصل له إلّا الظنّ بأحد الطّرفين، فكيف يقال: إنّه مكلّف بالعلم، ويقال بترجيح المرجوح، غاية الأمر أنّه بسبب الاحتمال النّفس الأمريّ يتوقّف عن الحكم القطعيّ بنفس الأمر، وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من حصل له الظنّ بحقيّته، وقد عرفت وستعرف أنّ القول بأنَّ أدلّة المعارف كلّها ممّا يوجب اليقين حتّى للعوامّ وغير الكاملين من العلماء، وأنّ عدم الإصابة كاشف عن التّقصير غير تمام، ولو سلّم، فإنّما يسلّم في بعض مجملات المعارف لا في كلّها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة، وفي العلماء الكاملين لا غيرهم، فالأحسن أنْ يجعل محلّ النّزاع هي هذه الصورة، وأنّ المراد هل يجب النّظر المحصّل للقطع في صورة إمكان حصوله أم يجوز الإكتفاء بالظنّ الحاصل له؟ وأنْ لا يفرّق بين كون النّظر إجماليّاً حاصلاً له ولو بحُسن ظنّه بشخص، أو تفصيليّاً حاصلاً من دليل، فتأمّل حتى لا يذهب عليك أنّ إطلاق التّفصيليّ على مقابل الإجماليّ بهذا المعنى لا ينافي كونه إجماليّاً بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدّمتين تفصيلاً، والمعرفة بتفاصيل مصطلحات أرباب الميزان.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّه ينبغي أنْ يكون مجلّ النّزاع في النّظر في الأُصول إنّما هو إذا حصل الخوف من جهة تفطّنه لوجوب شكر المُنعم في أوّل النّظر كما سيجيُ، أو إذا حصل الخوف له بعد زوال الإطمئنان الحاصل له أوّلاً من أيّ طريق حصل، فالمشهور وجوبه.

والمخالف يجوّز التّقليد بالمعنى الأوّل، أعني ما يساوق التّقليد في الفروع، وإذا انحصر النّزاع في ذلك فالحقّ مع جمهور علمائنا من وجوب النّظر وليس من باب الفروع حتّى يكتفى بالظنّ مع إمكان تحصيل القطع أيضاً كما مرّ في محلّه.

فالمختار هو أنّ عند التّفطّن في أوّل الأمر وزوال الإطمئنان بعد حصوله يلزم النّظر والتّفحّص حتّى يحصل القطع، لعدم زوال الخوف للنفس من المضرّة إلّا بذلك، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

وإذا لم يقدر على تحصيل القطع، فيكتفي بالظنّ، للزوم التّكليف بالمحال لولاه، وسيجيُ بيان الأدلّة تفصيلاً.

وأمّا لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثّابت المطابق للواقع مطلقاً، فهو في غاية البعد، إذْ قد يحصل الجزم بنفس الأمر ويزول بتشكيك المشكّك، وأكثر النّاس إيمانهم من هذا القبيل إنْ كانوا جازمين، فإذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق!

ثمّ إنّ ما ذكرنا من عدم زوال الخوف إلّا بتحصيل اليقين مع الإمكان على الإطلاق أيضاً لا يخلو عن إشكال، بل لابدّ من التّفصيل، فإنّا إذا دار أمرنا بين الإذعان بوجود الصّانع وبعثه للنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وحقيّة المعاد وعدم المذكورات، فالظنّ بوجود المذكورات يزيل الخوف، لأنّ ما يتصوّر فيه الخوف إنكار المذكورات لا الإقرار، بخلاف دوران الأمر بين النّبيّين والوصيّين عليهم السلام مثلاً، إلّا أنْ يقال: نفس

كون الاعتقاد يقينيّاً مطلوب بالذّات، وحصول اليقين مطلوب من جهة الثّبات وعدم الزّوال.

وفيه: أنّا نمنع وجوبه أوّلاً، وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسمّيه بعضهم بشبه اليقين ثانياً، فإنّه قد يزول بالشّبهة وقد يزول حكمه بسبب الإنكار عناداً، هذا حال القسم الأوّل.

وأما الثّاني، والثّالث، ـ أعني ما يحصل له الظنّ أو يبقى متردّداً ـ فبعد التّفطّن والشّعور يُعرَف حاله ممّا ذكرنا في القسم الأوّل من أنّ الحق فيه أيضاً وجوب النّظر الى أنْ يحصل الاطمئنان، ومع عدم الإمكان فيكتفى بالظّنّ، والمتردّد متوقّف حتى يهديه الله الى الصّواب.

إذا تمهّد هذا فنقول: إختلف العلماء في جواز التّقليد في الأصول وعدمه، فالمشهور المعروف من مذهب أصحابنا، وأكثر أهل العلم، العدم.

وذهب جماعة منهم المحقّق الطوسي رحمه الله الى الجواز.

وذهب طائفة الى حرمة النّظر.

واعلم أنّ هاهنا مقامات:

الأوّل: أنّه هل يجب معرفة الله أم لا؟

والثّاني: أنّ الوجوب ـ على فرض ثبوته ـ عقليّ أو شرعيّ.

والثالث: أنّ الوجوب إذا ثبت بالعقل أو بالشّرع، فهل يكفي في المعرفة التّقليد أو يجب الإجتهاد؟

وهل يكفي الظنّ بها أو يجب القطع؟

وعلى اشتراط القطع، هل يكفي مطلق الجزم أو يلزم اليقين المصطلح أي الجزم الثّابت المطابق للواقع؟

وعلى فرض كفاية الجزم مطلقاً هل يلزم المطابقة للواقع أو لا؟

وقد مرّ الكلام في كثير من هذه الأقسام، والنّزاع في المقام الأوّل بين مثبتي الصّانع ومنكريه، وفي المقام الثّاني بين الحكماء والإماميّة والمعتزلة وبين الأشاعرة.

فالأشاعرة يقولون بالثّاني، والباقون بالأوّل.

والثّالث هو المسألة المبحوث عنها.

فالمقام الأوّل يُستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثّاني.

وأمّا المقام الثّاني، فهو أنّ الإماميّة والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلاً.

أمّا الحكماء فنظرهم في معرفة الأشياء بالذّات، ولا يقولون بشريعة حتّى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيّاً أم لا، فينحصر طريقة إثباته في العقل.

وطريقه أنّ كلّ عاقل يراجع نفسه يرى أنّ عليه نعماء ظاهرة وباطنة، جسميّة وروحانيّة ممّا لا يحصى كثرة ولا يشكّ ولا يريب أنّها من غيره.

فهذا العاقل إنْ لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بإحسان ولم يذعن بكونه منعماً ولم يتقرّب الى مرضاته، يذمّه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النّعمة عنه، وهذا معنى الوجوب العقليّ.

وأيضاً إذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بالنِّعم العظام، يجوّز أنَّ المُنعم بها قد أراد منه الشّكر عليها، وإنْ لم يشكرها يسلبها عنه، فيحصل له خوف العقوبة، ولا أقلّ من سلب تلك النِّعم ودفع الخوف عن النّفس واجب مع القدرة، وهو قادر على ذلك، فلو تركه كان مستحقّاً للذّم.

فإذا ثبت وجوب شكر المُنعم ووجوب إزالة الخوف عن النّفس، وهو لا يتمّ إلّا بمعرفة المُنعم حتّى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقّه، فهذا دليل على وجوب

معرفة الله تعالى عقلاً.

والدّليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المُنعم.

أمّا كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الرّكون الى قول عالم مثلاً والإذعان بما يقوله في وصف ذلك المُنعم وحاله، أو يجب النّظر، فهذا هو الكلام في المقام الثّالث، فيلحق بما مرّ من تقرير الدّليل، أنّ المعرفة إنّما تتمّ بالنّظر، لأنّ التّقليد لا يفيد إلّا الظنّ، وهو لا يزيل الخوف، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، فالنظر واجب.

والبحث على هذا الدّليل إمّا على عدم إفادته لوجوب تحصيل المعرفة، أو على عدم إفادته لوجوب كون التّحصيل على سبيل الاجتهاد، فقد يُمنع استلزام مجرّد التّجويز الخوف، وأنّ ذلك ربّما يحصل لبعض النّاس دون بعض، فلا وجه للإطلاق، كمَن قلّد مُحقّاً وجزم به واطمأنّت[١] نفسه، وإنْ فرض احتمال التّضرّر بالتّقليد فهو لا يوجب الخوف، وإنْ فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظنّ به إذا شكره على حسب ما ظنّ.

وكذلك من قلّد مبطلاً واطمأنّ به وجزم، فلا يحصل له خوف أصلاً بتركه.

والجواب عن جميع ذلك يظهر ممّا فصّلناه في المقدّمة، إذْ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقاً، ولابدّ أن ينزّل إطلاق كلام العلماء مثل العلّامة ﵀ في «الباب الحادي عشر»[٢] وغيره على ذلك، إذْ من أُصولهم الممهّدة وقواعدهم المسلّمة

---

١) في نسخة الأصل (واطمأنّ).

٢) راجع الأمر الثالث من «الباب الحادي عشر» في بيان وجوب معرفته تعالى بالدليل لابالتقليد والمطلب الثاني في بيان شرائط حس التكليف.

عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق، وإنكار حصول الخوف مطلقاً مكـابرة سيّما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل، وسيّما مع تبليغ النبيّ ﷺ والتّكليف بالنّظر الى المعجزة وغير ذلك.

والحاصل، أنّ المراد بذلك الاستدلال أنّ العقل يـحكم بـوجوب النّـظر فـي الجملة، وأنّه لا معنى لحكم الشّرع بذلك لاستلزامه المحال كما سيجيئ، لأنّ العقل يحكم بالوجوب عموماً بالنّسبة الى جميع المكلّفين، وبالنّسبة الى جميع أحوالهم، بل التّحقيق هو ما قدّمناه من التّفصيل.

واعترض الأشاعرة على هذا الدّليل، أوّلاً: بمنع حكم العقل بالحُسن والقُـبح وهو إنكار للبديهيّ كما أشرنا سابقاً وحقّق مستقصىً في محلّه.

وثانياً: بأنّ العقل والنّقل يدلّان على خلافه، أمّا النقل، فقوله تعالى: ﴿وما كُنّا مُعذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(١). وقد مرّ الجواب عنه في الأدلّة العقليّة.

وأمّا العقل، فلأنّه إنْ كان وجوبه لالفائدة فهو عبث غير جائز عقلاً، وإنْ كان لفائدة، فإمّا أنْ تعود الى المشكور، فهو متعال عن ذلك، وإمّا الى الشّاكر، فـهو منتف.

أمّا في الدّنيا فلأنّه مشقّة بلاحظّ، وأمّا في الآخرة فلا استقلال للـعقل فـيها، وأيضاً هو تصرّف في مال الغير بدون إذنه، فلايجوز.

وفيه: أنّا نقول: فائدته تعود الى الشّاكر وهو محض حصول التّقرّب، فهو حسن بالذّات ولا يقتضي فائدة أُخرى، مع أنّ عزل العقل عن حكمه بالفائدة الآجـلة محض الدّعوى، وقد أثبتناه في محلّه، بل نحن لا نحتاج في إثبات مطلق المعاد

---

١) الإسراء: ١٥.

الى الشّرع، والعقل حاكم به، وليس هنا مقام بسط الكلام فيه.

وثالثاً: بمنع توقّف الشّكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النّظر، بل يكفي فيهما المعرفة السّابقة على النّظر التي هي[١] شرط النّظر.

سلّمنا عدم كفايتها، ولكن لا نسلّم توقّفها على النّظر لجواز حصولها بالتّعليم كما هو رأي الملاحدة، أو بالإلهام على ما يراه البراهمة، أو بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصّوفيّة.

وأُجيب: بأنّ المذكورات تحتاج الى النّظر ليتميّز به صحيحها عن فاسدها، وأيضاً الكلام في المقدور، يعني لامقدور لنا من طرق المعرفة إلّا النّظر والتّعليم والإلهام من قبل الغير؛ فليس شيء منهما مقدوراً، والتّصفية كما هو حقّها أيضاً في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقّة ومخاطرات كثيرة قلّما يفي بها المزاج.

ورابعاً: بمنع أنّ ما يتوقّف عليه الواجب واجب.

ويظهر جوابه ممّا حققّناه في محلّه.

وأمّا المعتزلة والإماميّة، بل الحكماء أيضاً إذا أرادوا إبطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النّظر أنّه هو العقل لا غير، فيحتاجون الى إبطال مذهب الخصم، وهو أنّه [لو] قلنا بكون وجوبه شرعيّاً لزم منه الدّور، ويلزم منه إفحام الأنبياء عليهم السلام، لأنّ ثبوت قولهم في معرفة الله تعالى موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم، موقوف على وجوب النّظر الى معجزتهم، وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لإفحامهم، كما سنشير الى بيانه فيما بعد.

---

١) في نسخة الأصل (هو).

ومن ذلك ظهر أنّ انحصار الحكم بوجوب النّظر في العقل، لا يتمّ إلّا بضميمة إبطال حكومة الشّرع في ذلك.

فهذا الدّليل، أعني لزوم إفحام الأنبياء عليهم السلام متمّم للدليل الأوّل على انحصار الحاكم في العقل، وإنْ كان الدّليل الأوّل مستقلاً في إثبات أنّ العقل حاكم في الجملة، ففي جعلهما دليلين لإثبات كون الحاكم هو العقل، محلّ نظر.

فالذي ظهر ممّا ذكرنا، أنّ الذي يختصّ بإثبات المقام الثّالث من هذا الدّليل هو عدم زوال الخوف إلّا بالنّظر، وقد عرفت التّحقيق والتّفصيل في المقدّمة.

وممّا ذكرنا ظهر دليل الأشاعرة على وجوب المعرفة شرعاً وأنّه هو الآيات والأخبار.

وجوابه وهو استلزام الدّور وإفحام الأنبياء عليهم السلام.

واحتجّ الموجبون للنظر أيضاً من أصحابنا وغيرهم بالأدلّة الشّرعيّة، وهو من وجوه:

الأوّل: الآيات الواردة في المنع عن التّقليد عموماً، مثل مادلّ على حرمة العمل بالظّنّ، والقول من غير علم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾(١)، ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(٢) ﴿وَلا يَملِكُ الّذين يدعُونَ مِن دُونهِ الشّفاعةَ إلّا مَن شَهِدَ بِالحَقّ وَهُم يَعلَمُون﴾(٣)، ﴿وَقَالُوا ما هِيَ إلّا حياتُنا الدُّنيا نَموُتُ ونحيا ومَا يُهلِكُنا إلّا الدَّهْرُ ومَالهُم بذلِكَ مِن

---

١) الإسراء: ٣٦.

٢) البقرة: ١٩٦.

٣) الزخرف: ٨٦.

عِلمٍ إنْ هُم إلاّ يَظنُّونَ﴾[١] ، ﴿أئتُونِي بِكتابٍ من قَبلِ هذا أو أثارةٍ مِن عِلمٍ إنْ كُنتُم صادِقينَ﴾[٢] ، ﴿وَمِن النّاس من يُجادِلُ في اللهِ بِغَير عِـلْمٍ وَلا هُـدىً ولا كِـتابٍ مُنيرٍ﴾[٣] ، ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهَ آلِهَةً قُلْ هاتوا بُرهانكُم هَذا ذِكْرُ مَن مَعي وَذِكْرُ مَن قَبلي بَل أكثرهُمُ لا يَعلَمُونَ الحقَّ﴾[٤] ، وقوله تعالى: ﴿وَمالَهُم بِهِ مِن عِلمٍ إنْ يتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنّ وَاِنَّ الظّنَّ لا يُغْني مِنَ الحَقِّ شيئاً﴾[٥] ، ونحو ذلك.

فهذه الآيات تدلّ على حرمة العمل بالظنّ، خرجت[٦] الفروع بالدّليل، وبقي الباقي.

ومثل الآيات الدالّة عليه خصوصاً، مثل قوله تعالى: ﴿وإذا قِيْلَ لَهُمُ اتّبِعوا ما اَنزلَ اللهُ قالوا بَل نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيهِ آباءَنا أَوَلَو كان آباؤهُم لا يَعقِلون شَـيئاً ولا يهتَدون﴾[٧] ، ﴿وقالُوا اَجِئتَنا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ ونَذَرَ مَا كانَ يَـعبدُ آبـاؤنا﴾[٨] ، ﴿وقالُوا لو شاءَ الرّحمنُ ما عَبَدناهُم مالَهُم بِذلِكَ مِن عِلمٍ إنْ هُم إلاَ يَخْرُصُونَ. اَم آتَيناهُم كتاباً من قَبلِهِ فهُم بهِ مُستمسِكُونَ. بَل قالوا إنّا وَجَدنا آباءَنا على أُمّةٍ وإنّا على آثارِهُم مُهتَدوُنَ. وكذلِكَ مَا أرْسَلْنا مِن قَبلِكَ في قـريةٍ مِـن نَـذيرٍ إلّا قـالَ مُترفُوها إنّا وَجَدنا آباءنا عَلى أُمّةٍ وإنّا على آثارِهِم مُقتَدوُنَ. قالَ أوَلَـو جـئتُكُم

---

١) الجاثية: ٢٤.

٢) الأحقاف: ٤.

٣) لقمان: ٢٠.

٤) الأنبياء: ٢٤

٥) النّجم: ٢٨.

٦) في نسخة الأصل (خرج).

٧) البقرة: ١٧٠

٨) الأعراف: ٧٠

بِأهدى مِمّا وَجدتُم عَلَيهِ آباءكُم قالُوا إنّا بِما أُرسِلتُم بِهِ كافِرُونَ. فانتَقَمنا مِنهم﴾ الآية[١].

أقول: على ما حقّقت المقال في صدر المبحث، لانأبى عن العمل بمقتضاها في الجملة، وأكثرها واردة في المتعنّتِين المعاندين الّذين ظهر عليهم الحقّ وتركوه تعنّتاً وأقيم عليه الحجّة من الإرشاد والهداية وكانوا يقصّرون في النّظر، ولا تدلّ على أنّ الجاهل الغافل والذي حصل له الإطمئنان ولو بتقليد غيره من جهة حُسن ظنّه به، والذي حصل له الظنّ بطرق ولا يمكنه تحصيل أزيد منه معاقبون على ذلك.

ثمّ إنّ هذه الآيات وما في معناها لا تدلّ على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح.

ودعوى أنّه حقيقة فيه عرفاً ولغة، ممنوعة، بلّ القدر المسلّم من العرف واللّغة هو الجزم وعدم التّزلزل.

فقد تراهم يفسّرون اليقين في كتب اللّغة بالعلم وبزوال الشّك كما صرّح به الجوهري[٢]، بل الظّاهر أنّ ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح أرباب الفنّ لا اصطلاح اللّغة والعرف، بل هو فيالّلغة والعرف يستعمل في مقابل الشّك والاحتمال.

والحاصل، أنّ العلم مستعمل في معان:

منها: الصّورة الحاصلة في الذّهن التي قسّموها الى التصوّر والتصديق بأقسامه

---

١) الزخرف: ٢٠ و ٢٥.

٢) في «الصّحاح» ٦/٢٢١٩

من الظنّ، والجزم الثّابت المطابق للواقع الذي يسمّونه يقيناً في الاصطلاح، والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركّب، والجزم المطابق الغير الثّابت الذي يسمّونه تقليداً في بعض الاصطلاحات، واعتقاداً في بعض آخر.

وقد يقال: الاعتقاد على ما يشمل الأقسام الثّلاثة بل الأربعة.

ومنها: ما يشمل التّصوّر واليقين.

ومنها: اليقين، وهذا هو الذي يدّعون أنّه هو معناه العرفيّ واللّغويّ وهو بعيد، نعم، هو اصطلاح أرباب الفنّ.

ومنها: الاعتقاد بالمعنى الأعمّ، فيشمل الظّنّ وغيره.

والظّاهر أنّ هذه المعاني مجازات إلّا الجزم المطابق، بل مطلق الجزم، فمن يدّعي اشتراط الثّبات مع المطابقة فيخصّه باليقين المصطلح، ومن لا، فلا.

إذا عرفت هذا فنقول أوّلاً: إنّ هذه الآيات ظواهر لا تفيد القطع، إذ غاية ما يفيده أصالة الحقيقة الظّنّ، وأصل المسألة من المسائل الكلاميّة التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدلّ، بل لا يبقى هناك أصل حقيقة من جهة الإطلاق والعموم، لأنّها مخصّصة بالفروع جزماً، والعام المخصَّص فيه ألف كلام، فينزل الظنّ الحاصل منه عن الظنّ الحاصل من أصل الحقيقة.

والحاصل، أنّ مقصود المستدلّ من الاستدلال أنّ التّقليد ظنّ، والظّنّ لا يجوز العمل به لهذه الآيات، وهو مناقض لمطلبه، إذ العمل بالظنّ إذا كان حراماً فَلِمَ يتمسّك بهذه الآيات التي لا تفيد إلّا الظنّ.

والقول: بأنّ هذا الظنّ مخرج بالدّليل، يحتاج الى الإثبات، إذْ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع، وهذا ليس من الفروع، بل هو أساس الأُصول والفروع إلّا أنْ يقال: كما أنّ الفروع مخرج بالدّليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت

التّكليف وسدّ باب العلم لو لم نعمل به، فهكذا في هذه المسألة، فإنّ التّكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت، والإشكال في كيفيّته، فإذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التّكليف في الكيفيّة، فيكفي بالظنّ، بل يمكن أنْ يقال: إنّ المسألة أيضاً فرعيّة، ولا منافاة بينه وبين تعلّقها بالأُصول، فكأنّ الشّارع أوجب علينا إقامة الدّليل على ما أذعنّا به من العقائد، ولكن هذا إنّما يثبت وجوبه بوجوب على حدة، لا أنّه شرط تحقّق الإيمان بالمعنى المتنازع، وهو خلاف مقتضى كلام الأكثرين، فإنّهم يجعلونه شرط تحقّق الإيمان بالمعنى المتنازع، وإنْ اكتفوا في الإيمان بمعنى الإسلام ليترتّب الثّمرات الدّنيويّة على مجرّد الإقرار باللّسان.

فإنْ قلت: التّكليف ثابت في الجملة، والبراءة اليقينيّة لا تتحقّق إلّا بالنّظر والقطع.

قلت: مع أنّ هذا خروج عن الاستدلال بالآيات، مدفوع بأنّ القدر المسلّم هو أنّا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الأمرين: العلم، والظنّ، لا أنّا مكلّفون بأحد الأمرين المُبهم الذي لا يحصل البراءة منه إلّا بتحصيل اليقين، فلِمَن يدّعي كفاية الظنّ أنْ يقول: الأصل براءة الذّمّة، ولا دليل على وجوب تحصيل العلم.

والحاصل، أنّ التّمسّك بالأدلّة الشّرعيّة الظّنّيّة لا يتمّ إلّا بجعل المسألة فرعيّة وإنْ تعلّقت بالأصول، وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحقّ وتنبيه المكلّفين الغافلين وإراءة طريقهم، كما سنشير إليه.

وثانياً: القرينة قائمة على أنّها مستعملة في مقابلة الظّنّ، كما نطق به أكثر الآيات، فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الظّنّ، بل لا يبقى مع معارضتهم بالأدلّة القاطعة إلّا الاحتمال.

وثالثاً: منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه، بل هو حقيقة في الجزم أوالجزم المطابق وإنْ أمكن زواله بالتّشكيك وهم لا يرضون به، ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام حكاية عن يوسف وإخوته: ﴿إرجِعُوا الي اَبيكُم فَقُولوا يا أَبانا اِنّ إبنَكَ سَرَقَ ومَا شَهِدنا اِلاّ بِما عَلِمنا﴾[١]، فتأمّل قبله وبعده حتّى يظهر لك الحال.

ورابعاً: أنّ التّكليف إنّما يرد على مقتضى الفهم والإدراك، فهُم وإنْ كانوا مكلّفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الأمر، لكنّ المسلّم منه هو ما يفهمون أنّه هو الذي مطابق لنفس الأمر، لا ما هو مطابق له في نفس الأمر، وإنْ لم يمكن تحصيله، فالذي يعمل بجزمه معتقداً لأنّه مطابق للواقع، عامل بالعلم على زعمه، وليس تكليفه أزيد من ذلك.

وخامساً: أنّ التّكليف بالجزم الكذائيّ إنّما هو بعد الإمكان، فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتأمّل، فلا وجه لإطلاق وجوب تحصيل العلم.

وسادساً: أنّ المتأمّل في تلك الآيات لا يظهر له أزيد من النّهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه إلّا الظّنّ وإنْ لم يبق الظّنّ معه في خصوص المقام، لا ما يفيد الظّنّ مطلقاً.

فإنّ كون عبادة الأصنام مذهباً لآبائهم بعد إقامة البراهين السّاطعة عليهم، لا يبقى معه الظّنّ بحقيّتها في نفس الأمر، كما يشهد به حكاية إبراهيم عليه السلام مع قومه حيث قال: ﴿بَل فَعلهُ كَبيرهُم هذا فاسألُوهُم اِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ فَرَجَعوا اِلى اَنفُسِهم

---

١) يوسف: ٨١.

فَقالوُا اِنّكم انتمُ الظالِمُونَ﴾[١] ، ثمّ قالوا بعد ذلك: ﴿حَرِّقُوهُوانْصُرُوا آلِهَتَكُم﴾[٢].

نعم، بعض الآيات المطلقة تدلّ على حرمة العمل بالظّنّ، وفيها أيضاً أكثر الأبحاث السّابقة.

وسابعاً: أنّ التّقليد أيضاً قد يفيد الجزم، بل اليقين، ولكن التّحقيق أنّ هذا ليس بتقليد حقيقة كما أشرنا إليه مراراً، فهو إمّا مستدلّ أو غافل عن حقيقة الأمر، وليس عليهما شيء.

ثّم إنّ الاستدلال بهذه الآيات إنّما يناسب مذهب الأشعريّ، وأمّا الإماميّة والمعتزلة فلا يمكنهم، لا ستلزامه الدّور، لأنّ ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن إلّا بالنظر بقول [الله] مستلزم للدور.

والمناص عن ذلك إمّا بجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم، فإنّه يكتفي فيمعرفة الله بالتّقليد أو بالظّنّ، فيمكن إلزامه بقول الله تعالى.

وإمّا بأنْ يقال: إنّ ذلك من باب تحقيق أهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحقّ. وما هو ثابت في نفس الأمر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام أُمنائه، ويثمر ذلك في العلم لأنفسهم وفي العمل للتبليغ والإرشاد، إذْ المكلّفون تختلف مراتبهم في الذّكاء والفطانة، فقد يحتاجون الى التّنبيه.

وما ذكرنا أنّ الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته، لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يكمّله كما هو مقتضى اللّطف، وإلّا فلم يكن بعث الأنبياء وإنزال

---

١) الأنبياء: ٦٣

٢) الأنبياء: ٦٨

الكتب واجباً على الله أيضاً، وقد أشرنا الى مثل ذلك في مسألة معذوريّة الجاهل في الفروع.

الثّاني: قوله تعالى: ﴿فاعلم أنّه لا إله إلّا الله﴾[1] فإنَّ الأمر للوجوب[2]، وإذا كان النبيّ ﷺ مأموراً بالعلم، فالأُمّة أوْلى، أو يجب عليهم من باب التّأسّي.

وأُجيب عنه: بمنع الأولويّة، لجودة قريحته ﷺ، وقصور أفهام الأمّة، وبمنع وجوب كلّ ما يجب عليه.

وفيه: أنّ المنع إنّما يتمشّى فيما لم يعلم وجهه من أفعاله، وأمّا ما علم وجهه، فيجب على الأمّة متابعته، أي الإتيان على ما يأتيه به، إنْ واجباً فواجب، وإنْ ندباً فندب، كما بيّناه في محلّه، واحتمال كونه من خواصّه خلاف الظّاهر، ويحتاج إخراجه من عموم قوله تعالى: ﴿واتّبعوه﴾[3]. الى دليل وهو مفقود.

والتّحقيق في الجواب أنْ يقال: إنّ ظاهر الآية وملاحظة شأنه ﷺ ووقت نزول الآية، إذ لم يقل أحد أنّه أوّل ما نزل عليه كلّها شاهد على أنّ المراد بذلك أنّك إذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما أنت عليه من التّوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالإستغفار لك ولهم.

ثمّ إنّ الأمر بالعلم ليس معناه، حَصِّل العلم حتّى يقال: إنّه أمر بشيء لا يتمّ إلّا بالنّظر، فيجب من باب المقدّمة، بل هو إثبات العلم وإيجاد له بهذا القول. فكما أنّ معلّم الكتاب يقول للأطفال: إعلم أنّ الألف كذا والباء كذا، فمحض هذا القول يفيد

---

١) محمّد ﷺ: ١٩

٢) وكذا في الدّليل السّمعي على وجوب المعرفة في «الباب الحادي عشر».

٣) الأعراف: ١٥٨.

العلم للطفل، فكذلك قوله تعالى لنبيّه ﷺ: إعلم، يفيد العلم بالتوحيّد له.

وقد يقال في الجواب: إنّه من باب: إيّاك أعني واسمعي ياجارة، فحينئذ يمكن أنْ يكون المراد بالعلم الظنّ، كما قاله الرّازي.

أقول: ولعلّ وجهه أنّه إذا خرج اللّفظ عن حقيقته وهو إرادة المخاطب لا غير المخاطب، فلا يبقى على أصالة الحقيقة، فلعل المراد به الظنّ.

وفيه: أنّ خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادّة.

نعم، يرد عليه ما مرّ من الأبحاث المتقدّمة في لفظ العلم وغيره ممّا ذكرنا سابقاً، فتذكّر.

الثالث: إنعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم بأُصول الدِّين، والتّقليد لا يحصل منه العلم، لجواز كذب المقلَّد ـ بفتح اللّام ـ فلا يكون مطابقاً للواقع، فلا يكون عِلماً، ولأنّه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النّقيضين في المسائل الخلافيّة، مثل حدوث العالم وقِدَمِه، إذْ المفروض أنّ خبر كلّ من المخبرين يفيد العلم، ولأنّه لو حصل العلم، فالعلم بأنّه صادق فيما أخبر به إمّا أنْ يكون ضروريّاً أو نظريّاً، والأوّل باطل جزماً، والثّانِي محتاج الى دليل، والمفروض عدمه، وإلّا لم يكن تقليداً.

وممّن صرّح بهذا الإجماع العضديّ[١]، قال: لنا: أنّ الأُمّة أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وأنّها لا تحصل بالتقليد، وذكر الوجوه الثّلاثة لذلك.

وقال العلّامة رحمه الله «في الباب الحادي عشر»[٢] من «مختصر المصباح»: أجمع

---

١) في «شرح المختصر».

٢) في الأمر الثاني وجوب معرفة الله تعالى ـ أوّل الكتاب.

العلماء كافّة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثّبوتيّة والسّلبيّة، وما يصحّ عليه ويمتنع، والنّبوّة، والإمامة، والمعاد، بالدّليل لا بالتقليد، فلابدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين، ومن جهل شيئاً منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحقّ العقاب الدّائم، وادّعى الإجماع غيرهما[1] أيضاً.

وقد أورد على الإستدلال بالإجماع بالدّور، لأنّ حجّية الإجماع إنّما هو لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام عندنا، وللآية والأخبار الدّالّة عليه عندهم، والتّمسّك في إثبات وجوب معرفة أصول الدِّين التي أحدها حجّية قول المعصوم عليه السلام ومعرفته مستلزم للدّور.

ويمكن دفعه: بأنّه من باب إلزام الخصم، إذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التّقليد، والاستدلال بالإجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشّارع ، وبأنّ ذلك من باب إثبات المسألة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسألة لأنفسهم، ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلّفين على ذلك لأجل التّكميل كما أشرنا سابقاً وسنشير أيضاً.

نعم، يرد الإشكال على هذه الدّعوى، فإنّ دعوى الإجماع على وجوب العلم بكلّ المعارف ولقاطبة المكلّفين ممنوعة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ من المشاهد المعاين أنّه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها، فكلّ ماورد من آية أو خبر في ذلك، فهي[2] مخصّصة أو مأوّلة بالجزم أو القدر

---

١) راجع «المبادئ» ص ٢٤٦، و«الزّبدة» ص ١٦٧، وفي «المعالم» ٥٣٤ الذي قال: والحق، منع التّقليد في أصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الإسلام إلّا من شذّ من أهل الخلاف.

٢) في نسخة الأصل (فهو).

المشترك بين الظنّ والجزم، فكيف يكلّف به سيّما لقاطبة المكلّفين.

وهذا ممّا لا يخفى على من تأمّل حقّ التأمّل في كثير من المسائل، وخلّى نفسه عن التّقليد، مع أنّه يستلزم العُسر والحرج المنفيّين شرعاً مع أنّ الأصل عدم الوجوب، وما قد يستدلّ به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة.

والحاصل، أنّا نمنع ثبوت التّكلّف بالعلم مطلقاً وفي جميع الأحوال وفيما يستلزم تحصيله العُسر والحَرَج، إذ غاية ما ثبت دلالة الأدلّة فيما يمكن فيها تحصيل العلم أيضاً إنّما هو إذا لم يستلزم العُسر والحرج، نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظّنّ في الفروع، وبذلك يندفع القول: بأنّ اشتغال الذّمّة بالقدر المشترك يقينيّ، ولا يثبت البراءة إلّا بتحصيل اليقين، فإنّا نمنع اشتعال الذّمّة في هذه الموارد.

وأمّا ثانياً: فنقول: إنّ الظّاهر من كلام جماعة من الأعلام كفاية الظّنّ وهو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي ﵀ في بعض الرّسائل المنسوبة إليه، ونقل عن «فصوله» أيضاً[١]، وكذلك المولى الورع المقدّس الأردبيلي قدّس الله روحهما، وهو الظّاهر من شيخنا المحقّق البهائي ﵀[٢] حيث قال: إشتراط القطع في أُصول الدِّين مشكل، وغيرهم[٣].

وممّن صرّح بكفاية الظنّ العلّامة المجلسي ﵀ وغيره، مع أنّ العلّامة قال في «النّهاية»: إنّ الأخباريّين من الإماميّة كان عملهم في أُصول الدِّين وفروعه على

---

١) «راجع البحار» ١٣١/٦٦

٢) «الزبدة» ١٦٨

٣) راجع «البحار» ١٣٣/٦٦

أخبار الآحاد، كما نقلنا عنه في مباحث الأخبار، ولا ريب أنّ أخبار الآحاد لا يفيد إلّا الظنّ، فكيف يدّعي إجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم. اللّهم إلّا أنْ يقال: مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتّقليد بالمعنى الذي ذكرنا، أعني التّقليد في الفروع على ما هو المصطلح، وهو إنّما يحصل للمتفطّن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلِّد لا ما يشمل الاعتقاد على شخص بحيث تطمئنّ النّفس إليه بسبب حُسن ظنّه به، وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في أكثر العوامّ في الفروع والأُصول.

فحينئذ فالمدّعى لوجوب النّظر ليحصل العلم، فإنْ حصل فهو، وإلّا فيكتفى بالظنّ، بل لا يبعد الإكتفاء بالظنّ مع إمكان تحصيل القطع أيضاً فيما يحصل الإطمئنان بالعمل على مقتضى الظنّ كما أشرنا سابقاً في مثل الظانّ بأحد الطرفين الذي لا خوف إلّا بترك مقتضى ذلك الطّرف.

فكيف كان، فهذا من مدّعيه أيضاً لا بدّ أنْ يخصَّص بغير الغافل [غافل] المطمئنّ على مقتضى ما أخذه، وبغير من لا يتمكّن من تحصيل القطع إمّا لمانع له من النّظر، أو لعدم بلوغ نظره إلى حدّ العلم بعد الاستفراغ والتّخلية، فما يوهم كلام العلّامة في «الباب الحادي عشر» من العموم المستفاد من قوله ﷺ، ممّا لا يمكن جهله على أحد من المسلمين، وثبوت العذاب الدّائم على الجاهل مخصَّص بما حقّقوه في محلّه من عدم تكليف ما لا يطاق، ونحو ذلك، وإلّا فغاية الأمر الحكم بعدم الإسلام.

وأمّا العذاب الدّائم فلا دليل عليه، بل ومطلق العذاب أيضاً، مع أنّه لا ريب أنّه لا يخرج من المسلمين بذلك إنْ أراد أنّ معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك، بل يعامل معهم معاملة المسلمين وإنْ لم يذعنوا بها في الباطن أيضاً.

وإنْ قلنا: إنّ مراده الإسلام والإيمان الواقعيّ، فلا دليل على أنّ كلّ من لم يكن له الإيمان الواقعيّ على ما ذكره فهو مستحقّ للعقاب الدّائم.

فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال، المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثّابت المطابق للواقع، بل يكفي الظنّ.

سلّمنا، لكنه يكفي الجزم.

ثمّ إنْ أراد من منع حصوله من التّقليد، منع حصوله من التّقليد المصطلح في الفروع الذي أشرنا إليه آنفاً، فهو كما ذكره.

وإنْ أراد أنّه لا يحصل من الرّكون الى عارف، فهو ممنوع، كما أشرنا وسنشير إليه، وإذا اكتفينا بهذا الجزم، فلا يلزم اجتماع النّقيضين، إذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة للواقع، ولا يشترط فيه صدق المخبر أيضاً لعين ما ذُكر، ولا يضرّه الخروج عن التّقليد المصطلح.

فإنْ شئت قلت: إنّه اجتهاد، وإنْ شئت قلت: إنّه واسطة بين الاجتهاد والتّقليد المصطلح.

الرّابع: الأخبار الدالّة على أنّ الإيمان هو ما استقرّ في القلب، مثل ما قاله الصادق عليه الصلاة والسلام في جواب محمد بن مسلم(١) حيث سأله عن الإيمان: «**إنّه شهادة أنْ لا إله إلّا الله والإقرار بما جاء من عند الله، وما استقرّ في القلوب من التّصديق بذلك**». ولا استقرار إلّا لما حصل فيه اليقين، ولا يحصل إلّا بالاستدلال.

---

١) «الكافي» ٢ / باب ١٨ ح ٣.

وفيه: أنّه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والإطمئنان فهو في مقابل الشّك، وفي مقابل من يقول باللّسان ولا يعتقد في القلب، وهو واضح.

الخامس: ما رواه في «الكافي»(١) عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام «**قال: يقال للمؤمن في قبره: مَن ربُّك؟ فيقول: الله. فيقال له: ما دينك؟ فيقول الإسلام. فيقال له: مَن نبيّك؟ فيقول: محمّد ﷺ. فيقال: من إمامك؟ فيقول: فلان. فيقال: كيف علمت: ذلك؟ فيقول: أمرٌ هداني له وثبّتني الله عليه. فيقال له: نم نومة لاحلم لها، نومة العروس. ثمّ يفتح له باب الى الجنّة فيدخل عليه من روحها وريحانها، فيقول: يا ربّ عجّل قيام السّاعة لعليّ أرجع الى أهلي ومالي. ويقال للكافر: مَن ربُّك؟ فيقول: الله. فيقال: من نبيّك؟ فيقول: محمّد ﷺ. فيقال: ما دينك؟ فيقول: الإسلام. فيقال: من أين علمت ذلك؟ فيقول: سمعت النّاس يقولون فقلته. فيضربانه بِمِرْزَبة(٢) لو اجتمع عليه الثّقلان الانس والجنّ لا يطيقوها. قال عليه السلام: فيذوب كما يذوب الرّصاص**». الحديث.

والتّحقيق أنْ يقال: إنّ المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمَنَ بقلبه واعتنى

---

١) «الكافي» ٣ / باب ٨٨ ح ١١.

٢) من زرب، ويقال أيضاً: الأرزبة كما في الحديث: «مثل المنافق كمثل الأرزبة المستقيمة لا يصيبه شيء حتى يأتيه الموت» هي بالكسر مع التّثقيل، عصاة كبيرة من حديد تتخذ لتكسير المدر، وفي لغة «مرزبة» بميم مكسورة مع التّخفيف، والعامة تثقل مع الميم، وفي «شرح المصابيح» للبيضاوي: انّ المحدثين يشدّدون الباء من المرزبة والصّواب تخفيفه، ومنه حديث ملكي القبر: «فيضربان يافوخه بمرزبة معهما ضربة ما خلق الله من دابة إلّا يذعر لها ما خلا الثّقلين» كما في «مجمع البحرين» مادة زرب.

بدينه وجعله وسيلةً الى ربّه، وحبّب الى نفسه موادّة خالقه والاطاعة له، وسكن الى عقائده واطمئنّ بها، وبالكافر من يقول بلسانه تبعاً للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه، ولا يدلّ ذلك على أكثر من اعتبار الجزم والسّكون والاطمئنان والاعتناء والاعتماد.

وأمّا كونه ناشئاً عن دليل تفصيليّ وبرهان مصطلح، فلا، ولا ريب أنّ مثل هذا الشّخص الغير المعتني مع إتمام الحجّة عليه، مستحقّ للعقاب.

وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويلاً بملاحظة نوع من التّقيّة، وطبّقه على الأخذ بالتّقليد مستدِلّاً بتثبيت الله تعالى ،فإنّ التّثبيت لا يمكن إلّا في المقلِّد المتزلزل، وهو لا يتحقّق في المتيقّن بالاستدلال، فوجه خلاص الأوّل أنّ دعامة إسلامه الى هداية الله تعالى، والثّاني على متابعة النّاس من بيعة أو إجماع، وهو بعيد.

احتجّ النّافون لوجوب النّظر ـ وهم بين قائل بجوازه، وقائل بحرمته ـ بوجوه:

الأوّل: لزوم الدّور إنْ وجب، وذكر في تقريره وجوه، أوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الأشعريّ: أنّ وجوب النّظر في معرفة الله تعالى المفروض استفادته من إيجابه تعالى موقوف على معرفة الله، وأنّه هل يجب اتّباعه أم لا. ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النّظر في معرفة الله المفروضة.

وجوابه: أنّ الوجوب عندنا عقليّ لا شرعيّ كما أشرنا.

وذكر الفاضل الجواد رحمه الله في «شرح الزّبدة» في بيانه: أنّ النّظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم، إذ الوجوب ثبت بالشّرع، والعلم بصدق الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم يتوقّف على النّظر في معجزته، إذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقاً من كونه كاذباً.

ووجوب النّظر في معجزته يتوقّف على وجوب النّظر في معرفة الله تعالى، إمّا لإندراجه في مطلقه، وإمّا لأنّه نظر في معرفة الله من حيث إنّه مرسل للرسول، وهذا دور.

أقول: وفيه نظر، إذ وجوب النّظر في المعجزة لا يتوقّف على وجوب النّظر في معرفة الله، بل إنّما يتوقّف على صدق الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّ المفروض أنّ وجوبه أيضاً شرعيّ، فيحصل الدّور بين العلم بالصّدق ووجوب النّظر في المعجزة، فيلزم توقّف العلم بالصّدق على العلم بالصّدق، وليس هذا هو الدّور الذي هو بصدد بيانه.

فالأوْلى على ما يستفاد من «التّجريد» وشرحه أنْ يقال: لو وجب النّظر لكان وجوبه شرعيّاً، لبطلان الوجوب العقليّ، ولو فرض كونه شرعيّاً، لزم منه الدّور، وهو محال، فيلزم انتفاء كونه واجباً شرعيّاً، وما يستلزم ثبوته إنتفاءه، فهو محال.

فهذا التقدير يتمّ بإدراج مقدّمة أُخرى، وهو أنْ يقال في تقرير الاستدلال: إنّ الوجوب لو كان بالشّرع لتوقّف على العلم بصدق الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم، والعلم بصدق الرّسول يتوقّف على النّظر في معجزته بأنّه فعل صادر من الله تعالى تصديقاً له، ووجوب النّظر في معجزته أيضاً ثابت بالشّرع أيضاً، إمّا لإندراجه في مطلق النّظر، وإمّا لأنّه نظر في معرفة الله من حيث إنّه مرسل للرسل، ولا يثبت ذلك الوجوب إلّا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم إلّا بالنّظر الى معجزته.

نعم، لو قال: وجوب النّظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله، الى آخره، في موضع يتوقّف على وجوب النّظر في معرفة الله لكان له وجه، وإنْ كان تكلّفاً وتمحّلاً.

وقد يقرّر الدّور بأنّ وجوب النّظر في معرفة الله تعالى نظريّ موقوف على النّظر

في دليل ذلك، و [هو] نظر آخر ، فيجب ذلك النّظر، ووجوبه موقوف على وجوب النّظر في معرفة الله تعالى ، إذ لو لم يجب النّظر في معرفة الله لم يجب هذا النّظر ، أي النّظر في دليله ، وهذا التّقرير غير مبتن على نفي حكم العقل رأساً.

أقول فيه : إنّ ثبوت وجوب النّظر في معرفته وأخذها على سبيل الاستدلال وإنْ كان متوقّفاً على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله تعالى ، ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقّف على وجوب النّظر في معرفة الله وأخذها بالاستدلال ، بل إنّما يتوقّف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التّقليد والاجتهاد ، فإذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة ، فيقع الإشكال في أنّه هل يجب النّظر ، أو يكفي التّقليد ، وبعد النّظر في ذلك ، فإمّا يستقرّ الرّأي على وجوب النّظر أو كفاية التّقليد ، والذي يتوقّف على النّظر هو اختيار أحد طرفي المسألة إجمالاً ، وهو لا يستلزم كون أحد الطّرفين بالخصوص موقوفاً عليه للنظر.

الثّاني : أنّه ﷺ كان يكتفي من الكفّار بكلمتي الشّهادة ، ويحكم بإسلامهم ولا يكلّفهم الاستدلال على أُصول دينهم ، ولو كان واجباً لكلّفهم ، ولو كلّفهم لنقل إلينا لقضاء العادة.

أقول: والجواب عن هذا الدّليل يتوقّف على بيان مقدّمة .

وهو أنّ الإيمان في اللّغة هو التّصديق .

واختلفوا في حقيقته شرعاً ، والكلام فيه ، إمّا في بيان حقيقته بالنّسبة الى القلب والجوارح ، وإمّا في حقيقته بالنّسبة الى متعلّق الاعتقاد ، وإمّا في حقيقته بالنّسبة الى كيفيّة تحصيل الاعتقاد ، ووضع أصل المبحث للأخير ، إذ الكلام فيه كفاية الظنّ والتّقليد ، أو لزوم القطع والنّظر .

وأمّا الثّاني ، فنشير إليه فيما بعد .

وأمّا الأوّل، فنقول: قيل: إنّه فعل القلب فقط. وقيل: إنّه فعل الجوارح، وقيل: إنّه فعلهما معاً.

ذهب الى الأوّل المحقّق الطوسيّ رحمه الله في بعض أقواله، وجماعة من أصحابنا، والأشاعرة(١).

والتّحقيق، أنّه لا يكفي منه مجرّد حصول العلم، بل لابدّ من عقدالقلب على مقتضاه وجعله ديناً له، عازماً على الإقرار به في غير حال الضّرورة والخوف، بشرط أنْ لا يظهر منه ما يدلّ على الكفر.

والحاصل، أنّ محض العلم لا يكفي، وإلّا لزم إيمان المعاندين من الكفّار الذين كانوا يجحدون بما استيقنت به أنفسهم، كما نطقت به الآيات.

والى الثّاني: الكرّاميّة، فجعلوه عبارة عن التّلفّظ بالشّهادتين والجوارح، لعنهم الله تعالى، فإنّهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبّات(٢).

وذهب بعضهم الى أمر آخر.

وأمّا الثّالث: فنقل عن المفيد رحمه الله والمحدّثين من أصحابنا، وجماعة من العامّة أنّه التّصديق بالقلب والإقرار باللّسان والعمل بالأعضاء والجوارح.

---

١) راجع «البحار» ٦٦/١٣١

٢) في «البحار» ٦٦/١٣١: أن يكون عبارة عن التّلفظ بالشّهادتين فقط وهو مذهب الكرّاميّة، أو عن جميع أفعال الجوارح من الطّاعات بأسرها، فرضاً ونفلاً وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلّاف والقاضي عبدالجبار أو عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النّوافل وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة.

وذهب المحقّق الطوسيّ ﵀ في «التّجريد»[١] الى أنّه الاعتقاد بالجَنان والإقرار باللّسان، وهو مقتضى إطلاق أكثر الإماميّة.

وقد وردت الأخبار بمقتضى أكثر هذه الأقوال، فأعلى ما اقتضاه إطلاق الأخبار هو الإذعان بالعقائد الحقّة مع اليقين الكامل، مع الاتيان بالواجبات والمستحبّات، وترك جميع المحرّمات والمكروهات، والتّحلّي بالأخلاق الكريمة والتّخلّي عن الأخلاق الذّميمة، وهذا هو المخصوص بالمعصومين ﵈، وأدنى ما اقتضاه هو التّلفّظ بالشّهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه، وإنْ لم يكن في القلب مذعناً بهما أيضاً، ويدخل فيه المنافقون.

وعلى هذا، فالإيمان إمّا مشترك بين هذه المعاني أو حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر، ولكلّ منها ثمرة، مثل أنّ ثمرة الأُولى حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى، وصيرورته مورداً للوحي والإلهام.

وثمرة الأخيرة إنّما هو حقن الدّم وحلّية النكاح واستحقاق الميراث والطّهارة، وأمثال ذلك، ولكن لا حظّ لهم في الآخرة.

والحدّ الوسط بينهما إمّا ممّن يلحق بالمقرّبين ويحشر مع الصّدّيقين مع زيادة الثّواب والأجر.

وإمّا ممّن يكفّر صغائره باجتناب الكبائر، إذ اجتنبت الكبائر فيصير مغفوراً مرحوماً. وإمّا ممّن يعذّب بمعاصيه في البرزخ والقيامة الكبرى ثمّ يخرج من النّار، أو يعذّب في البرزخ فقط، فلا يدخل نار جهنّم على القولين فيه للمتكلّمين،

---

١) في المقصد السّادس ـ المعاد مبحث الايمان والكفر.

والأوساط فِرَق ثلاثة.

الأُولى: من يعتقد العقائد الحقّة، ويفعل كلّ الواجبات ويترك كلّ المحرّمات.

والثّانية: من يعتقد بالعقائد الحقّة ويترك الكبائر، ويأتي بالفرائض التي تركها كبيرة.

والثّالثة: من يعتقد بالعقائد الحقّة من دون عمل، وهذا هو إطلاق أكثر الإماميّة، وكيف كان، ففي مقابل كلّ إيمان كفر، فالذي يثمر في الحكم بوجوب الإهانة والإذلال والنّجاسة وعدم حلّ المناكح والمواريث، هو نفي الإيمان بمعنى عدم التّلفّظ بالشّهادتين أيضاً. والكفر الذي يوجب العذاب وإنْ تعقّبه النّجاة، هو نفي الإيمان بالمعنى الذي فوق هذا، وهكذا.

وأمّا الإسلام، فقيل: إنّه الإقرار بالشّهادتين مع الإذعان بهما مع عدم إنكار الضّروريّ من الدِّين، وقيل: إنّه إظهار الكلمتين وإنْ لم يعتقد بهما.

والحق، أنّه يطلق على كلّ ما يطلق عليه الإيمان أيضاً.

وأمّا لو ذكر مع الإيمان وفي مقابله، فيراد به أحد المعنيين.

إذا تمهّد هذا فنقول: إنْ أراد المستدلّ بقوله: إنّه ﷺ كان يكتفي من الكفّار بكلمتي الشّهادة ويحكم بإسلامهم، الّذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته وأخلاقه الحسنة وسجيّاته المستحسنة ويتكلّمون بالكلمتين، فهو ليس إلّا المعرفة بالنّظر والدّليل، إذ لانريد بالدّليل إلّا مايوجب الإطمئنان كما سنشير إليه.

وإنْ أراد غير ذلك، فعلى فرض تسليمه، نقول: إنْ أردت من الإكتفاء بالكلمتين في الحكم بالإسلام، الإسلام بمعنى الإيمان الذي لا يتحقّق إلّا مع الإذعان بالعقائد الحقّة والإطمئنان به، فلا نسلّم أنّه كان يكتفي في ذلك بذلك.

وإنْ أردت ما هو أعمّ من ذلك ليدخل مطلق المقرّ بالشّهادتين ليترتّب عليه

الأحكام الظّاهرية فلا يضرّنا ولا ينفعك، إذ من العيان المغني عن البيان أنّ النبيّ ﷺ كان طريقته في بدو الإسلام المسامحة والمماشاة مع الأجلاف والأغبياء واستمالتهم على التّدريج ليستقوي شوكة الإسلام بالاجتماع والكثرة، ولا ريب أنّ أكثرهم كانوا منافقين، ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين، ويناكح معهم ويوارثهم، ويباشرهم مع الرّطوبة الى غير ذلك، فهو ﷺ كان يرى من حال بعضهم أنْ يكتفي بمجرّد إظهار الإسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الإسلام ثمّ يكلّمه بالتّدريج إنْ أمكن، ويتركه على نفاقه مع عدم إمكانه، فإذا احتُمل اكتفاؤه لإرادة هذا المعنى، بل ظهوره أو تساويه مع إرادة الإسلام الواقعيّ فيبطل الاستدلال.

الثّالث: قوله ﷺ: «**عليكم بدين العجائز**».

ولا ريب أنّ دينهنّ بطريق التّقليد لعدم اقتدارهنّ على النّظر، ولفظة (على) تدلّ على الوجوب، فيحرم النّظر.

وفيه: منع صحّة الرّواية عنه ﷺ، بل قد قيل: إنّه من كلام سُفيان[1]، والمذكور في الألسنة والمستفاد من كلام المحقّق البهائيّ رحمه الله في «حاشية الزبدة» أنّ هذا هو حكاية دولابها وكفّ اليد عن تحريكها لإظهار اعتقادها بوجود الصّانع المحرِّك للأفلاك المدبّر للعالم.

والذي ذكره القوشجي في «شرح التّجريد» وتبعه الفاضل الجواد رحمه الله هو ما روي أنّ عمرو بن عبيدة لما أثبت منزلة بين الكفر والإيمان، فقالت عجوزة: قال

---

١) في «الزبدة» ص ١٦٧: ودين العجائز من كلام سفيان أي ليس حديثاً.

الله تعالى: ﴿هو الذي خَلَقكم فمِنكم كافرٌ ومِنكُم مُؤمنٌ﴾[١]، فلم يجعل الله من عباده إلّا الكافر والمؤمن، فقال سفيان: عليكم بدين العجائز[٢].

أقول: والمناسب للمقام هو الحكاية الأُولى.

سلّمنا أنّها رواية، لكنّها خبر واحد معارض بالقواطع.

سلّمنا أنّه خبر قطعيّ، لكنّها لا تدلّ على مطلوبكم، لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال، سيّما مع ما سنبيّن من كفاية الدّليل الاجماليّ، وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة أهل الميزان، مع أنّ ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم، نظير قول عمر: «كلّ النّاس أفقه من عمر حتّى المخدّرات في الحجال»[٣]، فعدم اقتدار أكثرهنّ أو بعضهنّ على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهنّ.

بقي الكلام في معنى كلمة (عليكم) حينئذ، إذ الرّجوع الى الاستدلال وترك التّقليد لا يناسب الأمر بالرّجوع الى العجائز، كما لا يخفى حتّى يقال: أنّ المراد الأخذ بالاستدلال لا التّقليد، قلباً على المستدِلّ به.

والذي يخالجني في وجهه وجهان:

الأوّل: أنّ عليكم بتحصيل اليقين كما حصّلته العجوز، فإنّها جعلت وجود الصّانع، وكونه مدبّر الأفلاك ومحرّكها كالمحسوس من وقوف دولابها من الحركة بمجرّد تخليتها عن يدها.

---

١) التّغابن: ٢.

٢) وكذا ذكره في البحار ٦٦/١٣٦، ولكن برواية عمر بن عبدالله المعتزلي.

٣) «المبسوط» للسرخسي ١٠/١٥٣.

والثّاني: أنّ الأليق والأنسب في الاستدلال والإسلام لكافّة النّاس، والأسهل لعامّتهم، وهو طريقة الإنّ وهو الاستدلال بالآثار على المؤثّر، وبالخلق على الخالق، لا النّظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسّك ببطلان الدّور والتّسلّسل لعدم بلوغ فهم العامّة إليه، ولا التّمسّك بملاحظة نفس الوجود وادّعاء تأصّله على طريقة وحدة الوجود التي يسمّونها المتصدّون لها استدلالاً من الحقّ الى الحقّ، لأنّ محقّقي المتصدّين لذلك مقرّون بأنّه لا يتمّ إلّا بالكشف والشّهود الذي لا يحصل إلّا بالرّياضة والمجاهدة، وليس إدراكه في وسع العقل والنّظر.

والمتصدّون لإتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض متأخّريهم، لو فرض تسليم مقدّماته، فإنّما هو ممّا لا يصل إليه يد أكثر العلماء، فضلاً عن العوامّ، ولا ريب أنّه مزلّة ومزلقة للخواصّ فضلاً عن العوامّ، فكيف يكلّف بذلك عامّة النّاس، فلذلك خاطب المكلَّفين بقوله: «عليكم بدين العجائز».

والظّاهر أنّ هذه الطّريقة أجنبيّة بالنّسبة الى طريقة الشّرع، ولم يدلّ عليها آية ولا خبر.

وما يقال إنّ قوله تعالى: ﴿سنُرِيهِم آياتِنا في الآفَاقِ وَفي أنفُسِهم حَتّى يَتَبَيّنَ لَهُم انَّه الحَقُّ أَوَلَم يَكفِ بِرَبِّكَ انّه على كُلّ شيء شَهيدٌ﴾(١) إشارة الى الطّريقتين، فأوّلها إشارة الى الاستدلال من الآثار الى المؤثّر كما هو طريقة المحجوبين عن الشّهود، وآخرها يعني قوله تعالى: ﴿أو لم يكفِ بِربّك﴾ الخ إشارة الى الطّريقة الأخيرة، يعني وحدة الوجود، فهو من التّأويلات التي دعا إليها رسوخ ما فهموه بأفهامهم في خواطرهم، بل الظّاهر من الآية أنّها على نسق واحد كما ينادي به

---

١) فصّلت: ٥٣.

استفهام عدم الكفاية، فإنّه متعارف في باب تأكيد الكلام السابق وتتميمه، لا أنّه مباين للأوّل.

فحينئذ، فمعنى ما ورد في الأدعية ممّا يشعر بالطّريقة الأخيرة مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**يامَن دَلّ عَلى ذاتِهِ بِذاتِهِ**»(١). وقول السّجّاد عليه السلام: «**بِكَ عَرَفتُكَ وَأنتَ دَللتَني عَلَيكَ**»(٢). ومثلهما، فيحتمل معنيين:

أحدهما: أنّ الظّهور الإجماليّ الذي حصل منك في فطرتنا، بل فطرة البهائم صار سبباً لتوجّهنا الى حقّ معرفتك الى أنْ عرفناك بما استطعنا، أو أنّ خلقك إيّانا وجوارحنا وقوانا وحواسّنا والأُمور الغريبة التي يحصل منها العِبرة ويجرّنا الى وادي الفكرة، صارت سبباً لمعرفتنا إيّاك، فبسببك وعنايتك عرفناك.

وهذا إنْ قلنا بالفطرة كما هو الظّاهر، وسنشير الى بيانها في الجملة، وإلّا فالمتعيّن هو الثّاني، ويرجع مآله الى استدلال العجوز.

الرّابع: أنّه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الجَدل كما في مسألة القدر، روي أنّه صلى الله عليه وآله وسلم «**خرج على أصحابه فرآهم يتكلّمون في القدر، فغضب حتّى احمرّت وجنتاه**، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**إنّما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمت عليكم أنْ لا تخوضوا فيه أبداً**»(٣). وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا ذكر القدر فأمسكوا**»(٤).

وفيه: أنّ النّهي عن الجدل، بل عن البحث، غير النّهي عن النّظر، إذ قد يكون الجَدَل مراءً حراماً، وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعاً للوقت، وقد

---

١) من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام.
٢) في دعاء عرفة.
٣) الأحكام للآمدي: ٤ /٢٢٤.
٤) البحار: ٥٥ /٢٧٦ ح ٧٤.

يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة، مثل: أنّ الكفّار في بدو الإسلام إذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون، كان بحثهم مظنّة أنْ يقال: إنّ هؤلاء بعد لم يستقرّ أمر دينهم ويدعوننا إليه، ونحو ذلك.

وأمّا النّهي عن خصوص الخوض في مسألة القدر، فهو لا يستلزم النّهي عن النّظر في المعارف الحقّة، إذ القدر الذي كلّفنا به هو ما يمكن أنْ تبلغه عقولنا، وأسرار القدر ممّا لا تبلغه عقولنا، فالنّظر والكلام فيه مزلقة عظيمة.

لا يقال: إنّ ذلك أيضاً يرجع الى معرفة الله تعالى بصفاته الذّاتيّة أو الفعليّة، والأمر منه دائر بين النّفي والإثبات، فما معنى [النّهي] عن النّظر فيه.

لأنّا نقول: النّظر في المطالب والتّمييز بين الحقّ والباطل واختيار النّفي والإثبات إمّا يحصل بإقامة البرهان على حقيّة أحد الطّرفين وبطلان الآخر بإبطال دليل الطّرف الآخر، وإمّا يقام البرهان على حقيّة أحد الطّرفين، فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النّقيضين أو الضّدّين، ولا يضرّه عدم الاقتدار على إبطال دليل الأخرى، لاحتمال عدم القدرة على إدراكنا للمعائب الثّابتة في مادّة برهانه أو هيئته.

وحصول اليقين في الطّرف المقابل شاهد على بطلان الدّليل الذي أقيم على خلافه، فإنّا إذا تأمّلنا في مسألة فعل العبد مثلاً وأقمنا البرهان على كونه مختاراً بالبراهين القاطعة من الضّرورة العقليّة، ولزوم اللّغوية في إرسال الرّسل، والوعد والوعيد، ومدح الصّلحاء وذمّ الفسّاق، وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنّة؛ فلا يضرّه العجز عن شبهة الجبر، ولذلك قال بعض المحقّقين: إذا عارض الشّبهة البديهة، فلا يلتفت إليها.

ففي مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الألسنة والكتب، إذا أثبتنا بالبرهان

القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وأنّه لا يظلم عباده شيئاً، فإنْ سلّم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه، فهو لا يوجب التأمّل في أنّه لا يصدر عنه الظّلم، وقد يكون التأمّل في الصّغرى، وهو لا يوجب قدحاً في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث:

«إنّ موسى عليه السلام قال: إلهي أرني عدلك، فأمره أنْ يختفي في جنب عين على طريق، ففعل، فجاء فارس فاستراح ساعة وراح ونسي همياناً فيه ألف دينار، ثمّ جاء صبيّ وأخذه وذهب، ثمّ جاء أعمى فإذا الفارس قد عاد وأخذ الأعمى بالهميان وسلّ سيفه جَزَّ رأسه.

فقال موسى عليه السلام: إلهي ضاق صدري وأنت عادل.

فقال: يا موسى قد كان الأعمى قتل أبا الفارس، وكان لأب الصبيّ ألف دينار عند الفارس من أجر خدمته إيّاه، فقد إستوفى كلّ حقّه».

وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر على نبيّنا وآله وعليهما السّلام وحيرته في فعله في المقامات الثّلاثة، فإذا عجز نبيّ عن إدراك حكمة عبد، فكيف بالعبد عن إدراك حكمة الله الحكيم العليم.

وبالجملة، لا دلالة في النّهي عن الخوض والبحث في مسألة القَدَر على وجوب التّقليد في أُصول الدِّين وعدم جواز النّظر فيها.

الخامس: أنّه بدعة في الدِّين، إذ لم ينقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه الاشتغال، إذ لو اشتغلوه لنقل إلينا لتوفّر الدّواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها، وكلّ بدعة مردودة.

وفيه: منع عدم نقله أوّلاً، بل هو من اليقينيّات، والقرآن الكريم مملوّ من المناظرات مع الكفّار ممّا وقع من الأنبياء السّالفين، وأمر نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم فقال تعالى:

﴿وَجادِلهُم بَالّتي هِي أحسن﴾[١] وغير ذلك من الآيات والأخبار التي وردت في مناظرات أهل الكتاب، وسيّما من رواة أصحاب أئمّتنا عليهم السلام في مباحثهم مع الزّنادقة وأمرهم أصحابهم بذلك، مع أنّ أصحاب النبيّ كانوا أقلّ حاجة الى النّظر لأنّهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات، بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم ورؤية أحواله وأفعاله سيّما مع قلّة الشّبهات وعدم طروّ التّشكيكات التي حصلت بعد زمانهم.

وإنْ أُريد أنّ تدوين الأدلّة والأبواب على ما جمعته[٢] الكتب الكلاميّة بدعة، فكذلك حال الفقه، فلابدّ أنْ يكون هو أيضاً حراماً مع أنّ البدعة المحرّمة هو إدخال ما ليس من الدِّين في الدِّين بقصد أنّه من الدِّين، لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدِّين وضبط العقائد اللّازمة، وذكر ما يذبّ به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضّالّين المضلّين، بل هو عين العبادة والطّاعة، وانْ سمّيته بدعة، فنمنع كون كلّ بدعة محرّمة.

هذا واعلم أنّ هذا الدّليل وما تقدّمه معارضته على القول بوجوب النّظر شرعاً، وإلّا فلا ترد هذه الأدلّة على من قال: بأنّ الوجوب عقليّ لا شرعيّ، وذلك لأنّ النّزاع في وجوب النّظر وكفاية التّقليد مسبوق بالنّزاع في أنّ وجوب معرفة الله تعالى عقليّ أو شرعيّ، فكلّ من الفريقين يختلف بعد إثبات مذهبه في المقام الثّاني.

فدليل القائل: بأنّ وجوب معرفة الله تعالى عقليّ، هو وجوب شكر المُنعم

---

١) النحّل: ١٢٥.

٢) في نسخة الأصل (جمعه).

وإزالة الخوف، وأنّه يقتضي معرفة المُنعم، ودليل اشتراطهم القطع أو الاجتهاد هو أنّ الخوف لا يزول إلّا بذلك، ومن يكتفي بالنّظر الظّنّي أو التّقليد يقول: إنّ الخوف يزول بالظنّ والتّقليد أيضاً.

ودليل القائل بالوجوب الشّرعيّ هو منع حكم العقل، وأنّ الشّرع قال بوجوب المعرفة.

ثمّ إنّ القائل من هؤلاء بوجوب النّظر والعلم، يستدلّ بمثل: ﴿انظروا﴾[١] ﴿فاعلم انّه لا اله الّا الله﴾[٢].

والقائل بكفاية الظنّ والتّقليد يستدلّ بمثل هذه الأدلّة، فالأوّلون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنّظر أو غيره بعد لم يثبتوا الشّرع حتّى يحتج عليهم بمثل هذه الأدلّة بخلاف الآخرين. اللهمّ إلا أنْ يقال: المراد بهذه الأدلّة تنبيههم بعد إثباتهم الشّرع بطريق النّظر، على بطلان ما فهمته عقولهم، واستدلّوا به على وجوب النّظر.

ثمّ إنّ أمثال هذه الأدلّة إنّما تنفع بعد ثبوت الإسلام، ولا تنفع للمكلّفين من اليهود والنّصارى. ونفعها للمسلمين أيضاً إنّما هو في بعض المسائل، وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق.

وأيضاً هذه الاستدلالات وما يجيئ بعد ذلك إنّما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين، ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم إذا أراد أخذ الطّريق في المسألة جواز التّقليد وعدمه، إلّا أنْ يقال: تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهما [معرفتهم]

---

١) يونس: ١٠١.

٢) محمّد ﷺ: ١٩.

الحقّ عن الباطل، فإذا ثبت وجوب النّظر عندهم، فيجب عليهم الأمر بالمعروف، فيأمرون المكلّفين بالنّظر في هذه المسألة، وبهذا يندفع ما لعلّه سيورد على ما حقّقناه آنفاً من أنّ الغافلين منهم ليسوا مكلّفين بذلك، من أنّ هذا يستلزم صحة طريق أكثر المخطئين، فلا يجب إعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون السّابق في حكم الفروع.

ووجه الدّفع يظهر ممّا بيّناه ثمّة، فإنّ الاستكمال أمر مقصود من الله تعالى، ولم يكتف تعالى شأنه عن العباد بعدم كونهم معذّبين ولا بقليل من الفيض والخير، بل أراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد، فبعد تحقيق الحال وإخبار المجتهدين الآمرين بالمعروف إيّاهم بما حقّقوه، فيحصل لهم تنبيه وتيقّظ، فيجب على المكلّفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنّظر بحسب طاقتهم.

وطريقة التّنبيه تختلف[1] باختلاف المكلّفين، وكذلك طريقة النّظر، فربّما كان المكلّف من جملة الطلبة وقد حصّل حظّاً وافراً من العلم، ويطيق لفهم هذه الأدلّة التي يتداولها المجتهدون، فالمجتهدون يلقون إليهم بتلك الأدلّة ليتفكّروها ويجتهدوا في مسألة لزوم النّظر وعدمه، إذ قد ذكرنا أنّ ذلك من المسائل الكلاميّة التي من توابع أُصول الدّين.

وإنْ لم يكن المكلّف في هذه المرتبة فيكفي التّنبيه له بأنْ يقال: أيّها المكلَّف لا تكتف بتقليد أبيك وأُمّك، وراجع الى عقلك، فإنّ محض التّقليد لا يصحّ [يصلح] الإطمئنان [للإطمئنان] فإنّ المكلّف حينئذ يمكنه التّمييز في هذه المسألة، أعني لزوم النّظر والمراجعة وعدمه، ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع

---

١) في نسخة الأصل (يختلف).

يطمئنّ بقوله إذا لم يستطع فوق ذلك، وهكذا نفس مراتب المكلّفين ومراتب التّنبيهات.

ويختلف التّكليف بالنّسبة الى اختلاف طبقاتهم، وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقائد أيضاً، وهذا هو واحد من النّكات التي كان يكتفي ﷺ عن الأعراب بالشّهادتين لأجلها، فإنّ التّكليف بمعرفة التّوحيد الكامل والتّنزيه الشّامل وإتقان معنى التّجرّد وعينيّة الصّفات، وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الأرض ولا في السّماء، وأنّه لا يرى ولا يعرضه الرّضا والسّخط المفهومان للعامّة ونحو ذلك في أوّل التّكليف لكلّ واحد ممّا يصحّ، ولا يمكن في الأغلب.

فكما أنّ أجزاء الإيمان أيضاً ممّا ينبغي في الأكثر أنْ يحصل تدريجاً، فكذلك الحال في كيفيّة حصولها بالأدلّة التّفصيليّة أو الإجماليّة ولو بمجرّد الاعتماد على معتمد، وسيجئ تمام الكلام.

السّادس: أنّ الشّبهات في الأُصول كثيرة، والنّظر مظنّة الوقوع في الشّبهة وهو مستلزم للضلالة، فيحرم النّظر ويتعيّن التّقليد، إذ هو أسلم.

وفيه: مع أنّه وارد على التّقليد، فإنّ مجتهد ذلك المقلِّد أيضاً يحرم عليه النّظر، فيجب تقليد غيره، فيتسلسل أو ينتهي الى ناظر، فيعود المحذور، مع أنّه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد في أنّ هذا رأيه، أنّ هذا يجري في كلّ صاحب دين ومذهب، وتخصيصه بدين الإسلام موقوف على ثبوته. فنقول: ثبوته هل يحصل بالاجتهاد أو بالتقليد؟ فيعود الإشكال.

والظّاهر أنّ مبنى هذا الدّليل هو ما أشرنا سابقاً من أنّ هذا كلام مسلّم بين مجتهدي أهل الإسلام يلقونه الى القاصرين من باب الأمر بالمعروف وهم يطمئنّون بذلك ويصير تكليفهم ذلك، وذلك لجزمهم بأنّ عدم النّظر لا يضرّهم،

وذلك إنّما يتمّ في مسلّمات الشّرع، مثل: أنّ أهل الشّرع يمنعون الطّلبة عن النّظر في الحِكمة لأنّ أهل الحِكمة قد خالفوا مسلّمات الشّرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثّرات في السّفليات، وكون المعاد جسمانيّاً، وإمكان الخرق والإلتئام[١] في الأفلاك، بل وتحقّقه، وأمثال ذلك.

فإنّ كلّ مسلم يحكم بأنّ عدم الاعتقاد بالقدم والاستحالة للخرق والإلتئام[٢] ونحو ذلك، لا يوجب العذاب، فإنْ أوجب، فهو الاعتقاد بهما، فلايضرّ المنع عن النّظر في أدلّة الخلاف، إذْ المفروض بقاء اطمئنان المكلّف بحاله، ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال، بل الدّاعي على خلافه ثابت.

وأمّا من حصّل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء، فلا ريب أنّ الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النّظر إنّما هو تقليد لهم في هذه المسألة التي هي من الأُصول، وأنّه حينئذ واجد للشبهة ومتنبّه للإشكال، لا أنّه مظنّة للشّبهة، وحينئذ نقول: إنْ كان شبهتهم ومخالفتهم إنّما هي على ما علم صدوره عن الشّرع، فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وأدّلتهم مع الاعتقاد بالشّرع، لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين.

وإنْ كان فيما يُحتمل أنْ يكون مراد الشّرع غير ذلك، كما يدّعيه حكماء الإسلام في كثير من المسائل، فلابدّ فيه من المراجعة والتأمّل، فإنْ حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشّرع لموافقتهم، فلا مناص من القول به، وإنْ لم يحصل اليقين بما قالوه، فيقدّم الشّرع وإنْ كان مظنوناً، لأنّ الظنّ الحاصل من ظواهر الشّرع ممّا لا ريب في حجّيته ما لم يعارضه قاطع، بخلاف الظنّ الحاصل من

---

١ ـ ٢) في نسخة الأصل (الإلتيام).

العقل وإنْ كان قويّاً في نفسه. وهذا هو مراد أهل الشّرع من قولهم بوجوب اتّباع الشّرع يقيناً، مع قولهم بأنّ هذا مقتضى ظاهر الشّرع وسيجيئ تمام الكلام.

والحاصل، أنّ هذا الدّليل لا يناسب إطلاق موضوع المسألة، ومن هذا القبيل منع الشّارع من الخوض في مسألة القدر، ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوامّ وللطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود أو النّصارى في مسألة النبوّة.

والحاصل، أنّ هذا الكلام يتمّ ما بقي اطمئنان المكلّف بحاله، ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع عن النّظر مطلقاً.

السّابع: أنّ الأُصول أغمض من الفروع وأبعد عن الأفهام منها، فإذا جاز التّقليد فيها ففي الأُصول أولى.

وهذا الدّليل أيضاً إنّما ينفع في الأغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير اختيار المذهب فيه مثمراً لجواز تنبيه العوامّ وأمرهم بمقتضى ما رأوه.

وفيه: منع الأغمضيّة فيما يحتاج إليه الملكّفون ويثبت التّكليف به من حيث إنّه أُصول الدِّين.

نعم، قد يحصل الأغمضيّة في عروق مسائِلها وأعماقها التي لم يثبت تكليف النّاس بها، وإنّما يجب الغور فيها والنّظر والتّدقيق، والنّقب لمعرفة الشّبهات، وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلاً لذلك ومستعدّاً له حراسة للدّين المبين وإرغاماً لأُنوف الجاهلين والمبطلين، ولا مدخليّة لذلك فيما نحن بصدده، بل أدلّة أُصول الدّين مبنيّة على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة تحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزّمان، ولم يقم دليل على وجوب أزيد ممّا تقتضيه هذه الأدلّة، بخلاف فروع الدِّين فإنّها متشتّتة متفرّقة مبنيّة على أدلّة متخالفة ظنّيّة، لا مدخليّة لإدراك

العقول فيها، ويحتاج الى صرف جميع العمر أو أغلبه فيها، وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان.

والذي جعله الطّلبة في أمثال زماننا وسيلة لإنحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حِكمة اليونانيين من المشّائين والإشراقيّين(١) تمسّكاً بأنّ معرفة الله تعالى مقدّم على عبادته وطاعته، ولا يمكن إلّا بتحصيل هذه العلوم؛ فهو من وساوس الوسواس الخنّاس الذي يوسوس في صدور النّاس.

فربّما يصرفون عمرهم جميعاً في تحصيل هذه العلوم تمسّكاً بأنّه من مقدّمات الفقه، إذ الفقه هو العلم بالأحكام الشّرعيّة، وذلك يتوقّف على معرفة الشّارع، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

حاشا وكلّا أنْ يكون ذلك موجباً للمعرفة أو موجباً لمزيدها أو ممّا يتوقّف معرفة الفقه والشّرع عليها.

نعم، قد يصير موجباً للزّندقة والإلحاد، وقد يوجب كثرة البُعد عن ساحة القُرب والنّدامة والحسرة يوم التّناد، وربّما يموت أحدهم بعد مضيّ خمسين سَنَة من عمره أو تسعين، وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيمّمه وصلاته، وليس علمه

---

١) وفي مثل هذا المقام ولمزيد من البيان يمكن لك الرجوع الى ما دوماً يشير إليه ويؤكد عليه في هذا العصر المرجع الدّيني على الاطلاق وآية الله في الآفاق الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگاني (دام ظلّه) في كتبه وأقواله التي يحذر بها من التّوجه الى الفلسفة ويؤكد على مخاطرها ومفاسدها الثقافية على الحوزات والمجتمعات الدينية، والتي قد تفضي الى القول بوحدة الوجود وآراء الكفر والفساد والزّندقة والأهواء والمذاهب الباطلة فيضيّع بعضهم في قراءتها عمره بدلاً من أن يستفيد من علوم اهل البيت ومعارفهم عليهم الصلاة والسلام التي تكفي المؤونه وتؤدي بالمعونة.

في عباداته إلّا ما علّمه أُمّه وأبوه أو معلّمه في الكتّاب، ومع ذلك يستهزؤُن بالفقيه ويحقّرون أهل الشّرع ﴿فَسيأتيهم أنباء ما كانوا بـه يَسـتهزِؤنُ﴾[1] ، ﴿وسـيعلم الّذين ظلموا أيّ مُنقلبٍ ينقلِبُونَ﴾[2] .

نعم، من أسّس أساس الشّرع وقوّمه واستعدّ للنظر في هذه المباحث، فلا يضرّه النّظر فيها والتّأمّل فيها من جهة الإطّلاع على اصطلاحاتهم لئلّا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث، إذ لا ريب أنّ مدافعة الخصم لا يتمّ إلّا مع معرفة ما يقوله، وكلّ كلمة من كلماتهم مبتن على اصطلاح خاصّ عندهم وأصل مؤسّس بزعمهم، ولمّا لم يكن للغافل عن هذه الإصطلاحات في حال التّخاطب الجواب على وفق سؤالهم، يظنّ الغافل أنّ هذا من جهة عدم اقتدار المتشرّع على ذلك، وهذا كما ترى أنّ العالم الفحل يعجز عن فهم اللّغة التّركية، ويتكلّم الطّفل الذي له سنتان أو ثلاث سنين في غاية التّسلّط، فلهذا لا تضائق بالقول بالوجوب كفاية على مَن يندفع به مضرّة أهل الشّبهة والإضلال.

الثّامن: أنّا نعلم أنّ قول النبيّ ﷺ والإمام عليه السلام، بل العدل العارف، أوقع في النّفس ممّا تفيده هذه الأدلّة المدوّنة في علم الكلام، إذ هي موقوفة على مقدّمات نظريّة يتوقّف إثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلّص عنها إلّا من أيّده الله تعالى.

ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مرّ، إذ متابعة قول المعصوم عليه السلام، بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالباً ومع الإطمئنان الرّافع للخوف، فلاحاجة

---

١) الشّعراء: ٦.

٢) الشعراء: ٢٢٧.

الى غيره، وليس هذا تقليداً.

التّاسع: قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذِكرِ إن كُنتم لا تَعلمُونَ﴾[1] .

وفيه: أوّلاً: أنّها مختصّة بحكاية الأنبياء عليهم السلام كما يدلّ عليه صدر الآية.

وثانياً: أنّ منع الغافل المتمكّن عن المعرفة ليس عن أهل العلم.

وثالثاً: أنّ ظاهر الآية خطاب للمكلّفين كافّة، فمعناها: أيّها الّذين لا تعلمون إسألوا عن الذين يعلمون. فإذا أردنا شمول الآية للأُصول والفروع، فيشمل أهل جميع المذاهب، ولا ريب أنّ أهل العلم وغير أهل العلم من اليهود هم الّذين هم يعرفون ويميّزون كما هو مقتضى متفاهم الآية عرفاً.

وإنْ قيل: المراد أنّ غير العلماء من كافّة النّاس يجب أن يسأل أهل العلم الخاصّ وهو المحقّ الواقعيّ، فهذا يوجب تخصيصاً في أهل الذّكر لا يفهم المخاطبون، مع أنّ المفروض أنّ الأمر في تحصيل المجتهد والعالم وأهل الذِّكر لابدّ أن يكون موكولاً الى أنفسهم، ولا معنى للتقليد فيه أيضاً على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا، فيكون نوعاً من الاجتهاد، فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم.

وهذا الاستدلال إنّما ينفع لمن يحرم النّظر، وإلّا فالأمر ظاهر في الوجوب العينيّ وإخراجه عن الظّاهر، وإرادة الرّخصة ليس بأولى من تخصيص المعلوم بالفروع، مع أنّ التّخصيص مقدّم على المجاز.

ورابعاً: أنّه ظاهر ظنّيّ لايقاوم ماذكرنا من الأدلّة على وجوب النّظر.

ثمّ إنّ هذا الاستدلال أيضاً إنّما ينفع المناظرين المجتهدين من أهل الإسلام في

---

١) النحّل: ٤٣.

تحقيق الحال وأمر سائر المكلّفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه، كما أشرنا سابقاً.

ثمّ إنّ بعض أفاضل المتأخّرين أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدّليل على الإطلاق، وجوهاً من الاعتراض لا بأس بإيرادها[١].

الأوّل

أنه كيف يجوز لمن لم يكن حاضراً عند إظهار المعجزة، العلم به إلّا بالإخبار له بعنوان التّواتر، وكيف يحصل له العلم بطبقات الرّجال الّذين يحصل بهم التّواتر لكلّ أحد، وهو شأن من حصّل قدراً كاملاً من العلم فيلزم الحرج.

ولو سلّم كونه كوجود الهند ومكّة فأنّى لهم العلم بإمامة الأئمة عليهم السلام ومعجزاتهم، وليس في الكتب الآن ما يحصل به التّواتر لكلّ واحد منهم عليهم السلام، وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكلّ أحد، بل غاية الأمر حصول التّواتر بالمعنى لبعض أهل العلم.

وكذا الكلام في إثبات العصمة مع أنّ فهم المعجزة وتميّزها عن السِّحر ليس شأن كلّ أحد، سيّما إذا كانت من جهة البلاغة.

والظّاهر أنّ عامّة العرب قلّدوا خواصّهم في ذلك.

أقول: قد ذكرنا أنّه لابدّ من توجيه كلام القوم ممّن أطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتماداً على قواعدهم المؤسّسة في العدل من قُبح تكليف الغافل،

---

١) في الحاشية: الظّاهر أنّه أراد صدرالدين محمد باقر الرّضوي حيث ذكر ما أشار إليه المصنّف من الوجوه في شرحه على «الباب الحادي عشر» الذي صنّفه العلّامة أعلى الله مقامه.

وتكليف ما لا يطاق، ونحو ذلك.

ثمّ إنْ كان مراده تجويز التّقليد المصطلح في الفروع، أعني الاعتماد على الظنّ الاجماليّ وإنْ لم يحصل له الجزم في نفس الأمر ولا الظنّ الذي تطمئنّ به النّفس ويزول به الخوف، فالعجز عمّا ذكره لا يدلّ على جواز الاكتفاء به. وإنْ أراد أنّه لا يجب الاستدلال بالأدلّة التّفصيليّة ومعرفة المعجزة على التّفصيل في حصول الاطمئنان، فهو كما ذكره، وقد مرّ بيان ذلكٰ.

ونقول هنا: مع أنّ إثبات النبوّة والإمامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة، بل له طريق آخر مثل الأفضليّة بعد ثبوت لزومهما بالدّليل، وإذا ثبت عنده لزوم النبيّ أو الوصيّ، فيمكن أن يحصل له الجزم الذي تطمئنّ به النّفس، ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممّن يعتمد عليه من العلماء، بل واحد منهم كما مرّ، وهو أيضاً بمنزلة الاستدلال، ولا يضرّنا إطلاق التّقليد عليه. فإنّ المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدّليل لا الإطلاق والإسم، فإذا ثبت عند المكلّف بدليل إمّا من عنده أو بالاعتماد على أحد يطمئنّ بقوله أصل لزوم بعث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ونصب الوصيّ ثمّ يُذكر له أنّ الواسطة بين الله وعباده لابدّ أن يكون أميناً معتمداً عليه أفضل من كلّ من يجب له متابعته، أو معصوماً ومحفوظاً من الزّلل والخطأ واطمئنّ المكلّف بذلك، ثمّ ذُكر أنّ هذا الشّخص في هذا الدِّين هو محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّه كان كذا في أخلاقه، وكذا في أفعاله، وكذا في خلقته، وكذا فيما أظهره من الخوارق، وذُكر له بُرهة من الأحوال، وقارن بذلك أُمور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه أنّه صادق في ذلك، وانضمّ إليه قول عالم آخر مثله، وهكذا، فإنكار حصول الإطمئنان له بحيث يزول الخوف عنه؛ مكابرة، غاية الأمر أنّه ظنّ في نفس الأمر وجزم عنده، يعني أنّه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكّك، فقد يحصل له

احتمال الخلاف أو الظنّ بالخلاف، وهو لا يضرّه ما دام باقياً على جزمه غافلاً عن لزوم شيء آخر عليه، وهذا الذي يسمّيه أهل المعقول اعتقاد الرّجحان، وهو غير الظنّ عندهم، وقد ذكرنا أنّه كافٍ.

وكذا الكلام في معرفة حال الأئمّة عليهم السلام، فإنّ لحصول المعرفة بها للعوامّ طرقاً سوى معرفة خصوص المعجزة، منها: أنّه قد يمكنه معرفة أنّ الدِّين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منحصره في فرقتين، منهم من جعل الوصيّ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة فلاناً، ومنهم من جعله فلاناً، وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم، وهذا حال هذا الشّخص وطريقته، وهذا حال الجماعة الأُخرى وطريقتهم وحال الشّخص الذي اتّبعوه، ويحصل للمكلّف الجزم بصدق هذا القائل المُخبر، ثمّ يتأمّل هو ويختار أحدهما لما يراه موافقاً لما يحكم به العقل الصّريح، ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذُكر عُسر ولا حرج.

وقد يشكل للمكلّف فهم بعض مطالب أحد المذهبين كما لو قدر على الإذعان بمذهب الإماميّة وحصل له الجزم، ولكن بقي في شبهة غيبة إمام الزّمان عليه السلام متحيّراً ولم يحصل له الإطمئنان بأنّه كيف يصير شخص واجب الإطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول إليه أبداً، واختفى عليه فائدة ذلك، فإذا لم يكن له تحصيل الجزم بالنّصوص والأدلّة القائمة على لزوم وجود معصوم في كلّ عصر، فيكفيه أنْ يلاحظ أنّ ثبوت أحد المذهبين من طريقة الإماميّة ومخالفيهم متحقِّق جزماً، فإذا حصل له الجزم بإختيار مذهب الإمامية، فيلزم الإذعان بذلك لعدم إنفكاكه في نفس الأمر من ذلك، وإنْ لم يبلغ عقله الى إدراك حقيقة الأمر في خصوص ذلك.

وأمّا حكاية فهم المعجزة، فمع تسليم ما ذكره من عجز العوامّ عن فهمها، فلا

ريب أنّ تبكيت كبرائهم وإلزامهم يكفي دليلاً لمن دونهم، فلعلّهم اعتمدوا عليه.

الثّاني

تقرير المعصومين عليهم السلام في اعتقاد إمامتهم بعد نصب كلّ منهم عقيب الآخر، فإنّ العوامّ والأطفال والنّسوان النّائين عنهم، لا يمكن لهم العلم بذلك إلّا بالأخبار، ولا يمكن غالباً، بل يستحيل عادة حصول التّواتر لهم كما أشرنا سابقاً، فلا محالة أنّهم قرّروهم [فردّوهم] على التّقليد.

ويظهر الكلام فيه ممّا مرّ، ولا يحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة أو سماع النصّ بالتّواتر.

والحاصل، أنّه إنْ أراد كفاية الجزم الذي ذكرناه والإطمئنان الذي بيّنا، فنعم الوفاق، ويدلّ عليه العقل والتّقرير وغيرهما.

وإنْ أراد كفاية التّقليد بالمعنى المصطلح أعني الظنّ الإجماليّ المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف؛ فكلّا.

الثّالث

أنّه على هذا يلزم كون المشتغلين في النّظر إذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا، كانوا كفّاراً مخلّدين.

وفيه: أنّ الظّاهر أنّهم لا يريدون ذلك، للزوم التّكليف بالمحال، ولا ريب أنّهم في هذا الحال معذورون.

نعم، يظهر ممّا نقل عن السيّد رحمه الله ذلك، ولابدّ من تأويله، ولعلّه نشير إليه فيما بعد.

الرّابع

أنّ الإيمان على قسمين: مستقرّ ومستودَع.

ويشهد له الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمُستقرٌّ ومُستودَعٌ﴾(١) وكلّ من كان إيمانه مستودَع لم يكن إيمانه مأخوذاً عن الأدلّة اليقينيّة، بل هو ناشىءٍ(٢) عن المظنّة والتّقليد، والأئمّة عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين، ووَرد في حقّهم أنّهم إذا ماتوا ولم يؤخذ منهم إيمانهم المُعَار لهم، لماتوا مؤمنين، ووَرَد أنّ إيمانهم يبقى لهم لو تضرّعوا وألَحّوا معهم في المسألة عن الله تعالى.

أقول: قد اختلف المتكلّمون في جواز زوال الإيمان وعدمه، والأكثرون على الأوّل، للآيات الكثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿الّذين كَفرُوا بعد إيمانِهم ثُمّ ازدادوا كُفراً﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنوا اِن تُطِيعُوا فَريقاً مِن الَّذينَ اُوتوا الكِتابَ يَردُّوكم بَعَد إيمانِكُم كافِرينَ﴾(٤) وقوله تعالى: ﴿اِنَّ الَّذينَ ارتدُّوا على أدبارِهِم مِن بَعدِ ما تَبيّن لَهُمُ الهُدَى الشَّيطانُ سَوَّل لَهُم﴾(٥)، الى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

ونقل عن السيد رحمه الله وجماعة من أصحابنا. الثّاني، فيقولون: إنّ الارتداد كاشف عن عدم الإيمان الحقيقيّ رأساً بكونهم منافقين أو تابعين للظنّ، وأَوّلُوا الآيات

---

١) الأنعام: ٩٨.

٢) في نسخة الأصل (ناش).

٣) آل عمران: ٩٠.

٤) آل عمران: ١٠٠.

٥) محمّد صلى الله عليه وآله وسلم: ٢٥.

بإرادة الإيمان اللّساني من الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، وجعلوا الأحكام المذكورة في الشّرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشّرع. فكما أنّه يحكم عليه بالإيمان بإظهاره، وإنْ لم يكن مؤمناً في الواقع، فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه، وإنْ لم يكن في الأصل مؤمناً، بل وإنْ بقي على إيمانه الواقعيّ أيضاً عند الله تعالى عقوبة لهتك حرمة الشّرع.

والتّحقيق، إمكان زوال الإيمان، إمّا بالجحود مع اليقين، كما وقع من أبي جهل وأضرابه، وقد أشرنا إليه سابقاً، وإمّا بسبب طروّ الشّبهة، لعدم كون جزمه في الدّين بعنوان حقّ اليقين، وقد بيّنّا أنّه لا ينحصر الإيمان فيه، بل ولا يمكن حصوله عادة إلّا للمعصومين عليهم السلام، والأوحديّ من المؤمنين الكُمّل، الذي لا يسمح الزّمان بمثله إلّا في غاية النّدرة، بل يحصل بما تطمئنّ به النّفس سيّما إذا لم يكن عنده احتمال النّقيض، وإيمان أغلب النّاس مبنيّ على ذلك، والأخبار الواردة في المُعَارين والمستودعين كلّها شاهد عليه، وكذلك ماورد في الأدعية من الإستعاذة بالله من مضلّات الفتن، فإنّ ذلك من المعصومين عليهم السلام إنْ لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب أنّ مرادهم تعليم سائر المؤمنين، ولا معنى له مع عدم الإمكان.

والحاصل، أنّا قد بيّنا أنّ للإيمان مراتب أو معاني متعدّدة، والنّاس مختلفون فيها وكلّهم مؤمنون. وماورد في الآيات والأخبار الدالّة على زواله، واردة على نفس الأمر لا على مجرّد من يحكم بإيمانه ظاهراً، ولا داعي الى تأويله، فإذا لم يقم البرهان على اشتراط حقّ اليقين في إيمان كلّ النّاس، فهذه الظّواهر كلّها دليل على كفاية مجرّد إطمئنان النّفس فيها، وإلّا لم يتحقّق الزّوال ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والأخبار.

ومناط الاستدلال بأخبار المُعَارين والمستودعين أنّهم عليهم السلام كانوا يعاملون معهم

معاملة المؤمنين لا المنافقين حتّى يقال: إنّهم عليهم السلام كانوا يعاملون مع المنافقين أيضاً معاملة المؤمنين، كما يدلّ عليه رواية عيسى القمّي الدالّة على أمر الإمام عليه السلام أوّلاً بمحبّة أبي الخطّاب ثمّ أمره بلعنه وغيرها.

الخامس

أنّ عدم الفرق بين مراتب المكلّفين في الفهم غير سديد، لأنّ إثبات عينيّة الصّفات أو إثبات التّجرّد ونفي الرّؤية وعدم صدور القبيح ليس شأن كلّ أحد، لغموض أدلّتها ونفس مسائلها، مع أنّا نعلم أنّ أصحاب الأئمةعليهم السلام بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم أيضاً يستفهمون عن أمثال ذلك، كما يشير إليه حديث ذِعْلَب[١] اليمانيّ.

أقول: وهو كما ذكره، وقد أشرنا إليه وسنشير بعد ذلك أيضاً.

السّادس

أنّ الشيخ روى في كتاب «الغَيبة» عن الصاحب عليه الصلاة والسلام أنّ جماعة يقال لهم: الحقيّة، وهم الّذين يقسمون بحقّ عليّ عليه الصلاة والسلام لمحبتهم إيّاه، ولا يدرون حقّه وفضله، وهم يدخلون الجنّة.

فإنّ الظّاهر أنّ هؤلاء إمّا من مقلّدي الشّيعة أو من مقلّدي أهل السنّة، فلا وجه

---

١) في الحاشية: بكسر الذّال وفتح الكلام على وزن درهم، كان رجلاً بليغاً في الخطاب شجاعاً من أصحاب عليعليه السلام وهو الذي قال لعلي: هل رأيت ربك، فقالعليه السلام: ويلك يا ذعلب ما كنت أعبد رباً لم أره.

للحكم بأنّ كلّ من لا يعتقد بإمامة الأئمة عليهم السلام يدخل النّار.

أقول: لابدّ من حمل هذه الرّواية وما شابهها على الغافل الغير المقصّر، ولانمنع ذلك فيه كما أشرنا.

ثمّ إنّ تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث:

الأوّل

أنّ المراد بالدّليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدّليل لا بالتّقليد، هو ما اصطلح عليه الأُصوليّون من أنّه ما يمكن التّوصّل بصحيح النّظر الى مطلوب خبريّ مفرداً كان أو مركّباً، خلافاً للمنطقيّين حيث يشترطون في الدّليل تركيب القضايا.

«فالعالَم» عند الأُصوليّين دليل على إثبات الصّانع، وعند المنطقيّين العالَم حادث، وكلّ حادث له صانع، ولذلك تراهم يريدون بالأدلّة الفقهيّة الكتاب والسنّة ونحوهما.

وقيّد «الإمكان» لإدخال الدّليل الذي غفل عنه، فلا يشترط فعليّة التّوصّل في إطلاق الدّليل.

وقيّد «الخبريّ» لإخراج الحدّ، وهو يشمل الأمارة أيضاً.

وأمّا عند المنطقيّين، فهو قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر، وذلك يختصّ بالبرهان، لعدم استلزام غيره شيئاً لذاته، لعدم العلاقة بين المقدّمات الظّنّيّة ونتائجها، فقد يزول الظنّ ويبقى سببه، كما يشاهد في حصول الظنّ بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرّطب، ثمّ يظهر خلافه مع بقائه، وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعداً يكون عنه آخر ليدخل الصّناعات الخمس: البرهانيّات،

والوجدانيّات، والخطابيّات، والشّعريّات، والمغالطات، والاستقراء، والتّمثيل.

وأورد على ذلك: بأنّ الاستلزام لا يتوقّف على تحقّق الملزوم ولا اللّازم، وكيف لا واستلزام القياس الصّحيح الصّورة للنتيجة قطعيّ، فالمعنى أنّه لو تحقّق الأوّل لتحقّق الثّاني، وهذا يشمل جميع الصّناعات.

وما أدرجه المنطقيّون في تعريف القياس من قولهم: متى سلّمت استلزم قولاً آخر، تنبيه على عدم اشتراط مسلّمية المقدّمات في تحقيق القياس من حيث هو.

ثمّ إنّ إطلاق الأصوليّين الدّليل على المفرد كالعالَم مجرّد اصطلاح، وإلّا فلا يمكن إثبات المطلوب الخبريّ إلّا بمقدمّتين، فإنّ الدّليل من حيث إنّه يتوصّل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، لابدّ فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتاً للمحكوم عليه لينتقل الذّهن منه الى المحكوم عليه. ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له، فالقضيّة المشعرة باللّزوم هي الكبرى، والأخرى الدالّة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى، واعتبار المقدّمتين في تعريف المنطقيين مصرّح به، وفي اصطلاح الأُصوليّين مندرج في صحيح النّظر.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ المراد بصحيح النّظر هو الصّحيح عند المستدلّ، والمراد بالنّظر التّأمّل في المعلومات لتحصيل المجهولات.

فالتأمّل في العالَم بأنّه متغيّر، وفي المتغيّر بأنّه حادث، يوجب الوصول الى أنّ العالَم حادث.

فالتأمّل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب، وهذا هو المراد بقولهم: إنّ العالَم دليل وجود الصّانع، لا أنّ المفرد من حيث إنّه مفرد موصل الى التّصديق، إذْ لا ريب أنّ محض تصوّر شيء لا يوجب الوصول الى المطلوب، خبريّ.

وكذلك الكلام في قولهم: إنّ الدّخان يدلّ على النّار، فإنّ محض تصوّر الدُّخان وإحساسه، لا يدلّ على النّار، بل من حيث التّأمّل في أنّه من الأجـزاء اللّـطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النّار، وأنّه ملزوم النّار، غـاية الأمـر أنّ بـعض الانتقالات أقرب من بعض، وبعضها يصير الى حدّ ربّما يغفل عن مبادىء حصولها لكثرة المماسّة، ومثل ذلك الدّلالات الطبيعيّة.

وأمّا الدّلالات الوضعيّة فلها حيثيّتان أشرنا إليهما في مباحث العامّ والخاصّ، إحداهما تصوّريّة والأخرى تصديقيّة. فاستحضار المعنى الموضوع له بـحضور الشّيء الموضوع، هو معناه التّصوّري. والتّصديق بأنّ ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشّيء، هو معناه التّصديقيّ وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدّور كما أشرنا وبيّنّا أنّ الغرض من وضع الألفاظ إنّما هو التّركيب لا تفهيم المعاني.

نعم، يمكن تحصيل التّصديق بإرادة اللّافظ أو النّاصب ذلك المعنى، نظراً الى قاعدة الاستعمال كما بيّنّا، وهو بهذا الاعتبار أيـضاً مـعلوم للـقضيّتين. فـدلالة مقدّمتي البرهان على النّتيجة أيضاً دلالة عقليّة، لأنّه يـلزم مـن العـلم بـه العـلم بالنّتيجة، وهو معنى الدّلالة، ولا فرق بين دلالة العالَم على الصّانع ودلالة الدُّخان على النّار من حيث إنّه يحصل من التّأمّل في كلّ منهما، باعتبار القضايا المتضمّنة فيها التّوصّل الى مطلوب خبريّ.

ثمّ إنّ الاستدلال والانتقال من المبادىء الى المطلوب لا يختصّ بأهل النّظر ولا بفريق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرائط البرهان، وإلّا فلم يحصل لأحد من النّاس يقين بمطلوب خبريّ، ومن العيان الغنيّ عن البيان أنّ كلّ الناس يميّزون بين يقينيّاتهم وظنّياتهم، ويسندون اعتقاداتهم وإذعاناتهم في أمور معاشهم الى مبادىء، وتلك المبادىء مترتّبة في أذهانهم على مراتبها الطّبيعيّة، مـع أنّـهم لا

يتفطّنون بها وكيفيّة ترتّبها، وذلك لايوجب عدم حصول اليقين لهم أو عدم ترتّب يقينهم على تلك المبادىء، بل وكثير من المعلومات ممّا لايعلم العالِم بها أنّه يعلمها، وذلك لا يوجب عدم العلم بها، فقد تراهم يفرّون عن تحت الحائط المائل مخافة السّقوط، وذلك مبتن على ما في ذهنهم من أنّ هذا الحائط مائل وكلّ حائط مائل ممّا يترقّب سقوطه، فهذا ممّا يترقّب سقوطه، ولكن لايتذكّر حين الفرار هذه المقدّمات ولا يترتّبها في الذّهن هذا التّرتيب بالتّفصيل حتّى يقال: إنّه استدلال بالبرهان المنطقيّ التّفصيليّ، بل هو استدلّ بذلك البرهان إجمالاً، فما دعاه الى الفرار هو إجمال المقدّمتين لا تفصيلهما.

ولا نقول: إنّ الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاصّ، فإذا طولب ذلك العاميّ بدليل الفرار وأُوخذ بأنّك لا تعرف البرهان المنطقيّ وشرائطها فكيف حصل لك العلم أو الظنّ بذلك لضحك العقلاء بذلك المُطَالب المؤاخذ، بل هذا الكلام تضحك منه الثّكلى.

ومطالب العقلاء متشابهة، وكلّها مبتنية على المبادىء المناسبة لها، بل لا أستبعد أنْ أقول بوجود تلك المبادىء وحصول الاستدلال للبهائم، فلاحظ الكلب إذا إنْحَنَيتَ الى الأرض لترفع حجراً كيف يفرّ، والظّاهر أنّ الدّاعي له على ذلك هو المقدّمتان، يعني هذا الشّخص يريد أنْ يضربني، وكلّ من يريد ضربي يجب الفرار منه، فيجب الفرار منه، وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدّليل التّفصيليّ دون سائر المطالب المعقولة، لا وجه له، إذ ذلك ليس من الأُمور التعبديّة حتّى يخصّ بالنصّ مع عدم نصّ على لزومه أيضاً، وهذا هو المراد بالدّليل الإجماليّ.

وإنْ شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل، والدّليل على النيّة، فكما أنّ التّحقّق في نيّة العمل هو الدّاعي الى الفعل لا المُحضَر بالبال، فكذلك فيما نحن فيه،

الباعث على حصول العلم هو المبادىء الحاصلة في النّفس وإنْ لم يخطرها تفصيلاً بالبال، سيّما بهذا التّفصيل الخاصّ.

وأمّا قولنا فيما سبق: من كفاية ما تطمئنّ إليه النّفس، هو بيان مقدار دلالة الدّليل، وليس ذلك قسماً آخر من الدّليل، وليس ذلك من الدّليل الإجماليّ وتفسيره كما يتوهّم.

وبعبارة أُخرى: إذا سأل سائل: هل يجب في الدّليل أنْ يفيد اليقين، أعني الاعتقاد الجازم الثّابت المطابق للواقع أو يكفي مطلق الجزم أو يكفي مطلق الظنّ؟

فنقول: يكفي ما تطمئنّ به النّفس على التّفصيل الذي مرّ، وقد مرّ وجهه.

والى ما ذكرنا في بيان الدّليل الإجماليّ ينظر كلام مَن مَثّل في المقام(١) أي كفاية الدّليل الإجماليّ بقول الأعرابيّ: البَعرة تدلّ على البعير وأثر الأقدام تدلّ على المسير أَفَسمَاءٌ ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلاّن على اللّطيف الخبير(٢).

وما قد يتوهّم من وجوب الاستدلال التفصيليّ مع العلم بشرائط البرهان المنطقيّ وكيفيّة الترتيب وأخذ النتيجة تفصيلاً، أنّه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الأثر بالمؤثّر ومن المصنوع بالصانع إلّا مع ما ذُكر، فهو من غريب القول، وأغرب منه ما يدعو المتوهّم الى المناقشة في المثال المذكور، وأنّ استدلال الأعرابيّ باطل لأنّه قياس مع الفارق، لأنّ أثر الممكنات بديهيّ الدّلالة على الممكن، بخلاف أثر الواجب فإنّ كون البعرة فعلاً وأثراً من الحسّيّات، وكون الفعل

---

١) كصاحب «المعالم» ص ٥٣٥.

٢) البحار: ٦٦/١٣٤.

يحتاج الى فاعل أيضاً بديهيّ، بخلاف دلالة السّماء على الله، إذْ كون السّماء أثراً، نظريّ موقوف على بيانه أنّه ممكن وكلّ ممكن أثر، وكلاهما نظريّان.

وفيه: أوّلاً: منع كون كلّ آثار الممكنات بديهيّة الأثر، فإنّا قد نتردّد في كون بئر واقعة في قلّة الجبل أو مغارة واقعة فيها أنّها من فعل الواجب أو فعل الممكن، ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في أنّهما محتاجان الى مؤثّر، ولكن لمّا نعلم بالتّجربة والشّواهد الظّاهرة بأنّ الأجسام ليست من خلق العباد، نتردّد في البئر بين كونها أثر الواجب أو الممكن، بخلاف أصل الجبل، ورؤية جنس البئر أثراً للممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقاً كذلك، بل يحتاج إثبات كون هذا النّوع من البئر أو شخصها أثراً للممكن وفعلاً له الى الدّليل، فهو إنّما يدلّ على مؤثّر ما لا خصوص الممكن، فنقول: إنّ تلك البئر إمّا كونها[1] أثراً وفعلاً بديهيّ أو نظريّ، فإنْ كان نظريّاً، فلا يصحّ قولك: إنّ كلّ أثر الممكن بديهيّ الأثر، وإنْ كان بديهيّاً فصحّ أنْ يقال: أثر الواجب أيضاً قد يكون بديهيّ الأثر، إنّما الكلام في تعيين المؤثّر أنّه واجب أو ممكن، ومن هذا القبيل اللّؤلؤ المصنوع والمَرمَر المصنوع، مع أنّه ربّما لم يرَ أحد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بأنّ له صانعاً مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة السّاعة.

والقول: بأنّ التّتبّع يقتضي الحكم بأنّها من أفراد آثار الممكنات، فيلحق بها، يدفع أصل كلام المتوهّم ويثبت المطلوب إذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بأنّ بعض الأشياء أثر الواجب وبعضها أثر الممكن، فإنّ التّفرقة بين الأثرين من حيث كونهما أثرين يستلزم تصوّر أثريّتهما وإنْ لم يستلزم تصوّر

---

١) في نسخة الأصل (إنّ ذلك البئر إمّا كونه)

ذاتهما أثريّتهما، وبذلك ظهر أيضاً أنّ كثيراً من آثار الممكنات نظريّ الأثريّة، أستفيد من الاستقراء والتّتبّع المحتاج الى النّظر.

وثانياً: نقول: إنّ البقّ والذّباب والحشرات[1] الصّغار والدّيدان القليلة الأعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن وأثر بالبديهة، ودلالتها على أنّها أثر ظاهر، وكذلك إنّها تحتاج الى مؤثّر وإذا أُلحق به عدم رؤية صدور مثلها عن ممكن يحكم بأنّ مؤثّرها غير الممكن.

وحاصل استدلال الأعرابيّ: أنّ الآثار التي يعلم أنّها من سنخ آثار الممكنات إذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثّر كالبعرة وأثر الأقدام وحركة دولاب العجوز، فكذلك الآثار التي يعلم أنّها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنّباتات وقاطبة الأجسام.

وليس مراد الأعرابيّ والعجوز الاستدلال بالبَعرة على نفس البعير من حيث إنّه بعير أو بسكون الدّولاب بعد تحريك العجوز أنّ التّحريك من العجوز، بل هي أولى بالدّلالة، إذ تحقّقت الأُمور الممكنة الغريبة العميقة الغور في الخارج بلا مؤثّر كالسّماء والأرض أغرب من تحقّق الأُمور المهيّة كالبَعرة وأثر الأقدام، لاستلزام الأوّل للترجيح بلا مرجّح أكثر من الثّاني، إذ كلّ دقيقة منها يحتاج الى تأثير ومؤثّر، فتحقّق التّأثيرات الكثيرة أغرب حصولاً في الخارج من حصول تأثير قليل.

وثالثاً: لم يقلْ أحد أنّ المصنوع بذاته يدلّ على الصّانع، بل باعتبار ما تضمّنه من المقدّمات كما أشرنا.

---

١) في نسخة الأصل (والحشار).

نعم، قد يكون بعض المصنوعات دالاًّ على الصّانع دلالة سريعة من جهة بداهة الصّدور التي أوجبت الغفلة عن المبادىء وأغنت الحاجة عن ملاحظتها، فـذلك أيضاً لا يخلو عن قياس، لكنّ قياسه معه.

والحاصل، أنّ الباعث على العلم هو انطواء ضميره به وإنْ لم يقدر على ترتيبه وتحريره، والتزام تعلّم المنطق وقواعد البرهان لعامّة العوامّ ممّا يـنادي بـفساده البديهة، وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقيّة في نفس الأمر وحصولها من جهتها موقوفاً على معرفة هـذه الطُّـرق[١] على التّفصيل المعهود كما أشرنا سابقاً.

وليس حال المنطق إلّا حال العَروض، فإنّ من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتّقطيعات، فيأتي بالأشعار الموزونة المتينة، ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفيّة ميزان الطّبع وحال التّقطيع، وهكذا حال الفصاحة والبلاغة، فـإنّ أهل البادية ربّما لم يسمع أحد منهم إسم الاستعارة فضلاً عن المصرّحة والتّبعيّة، وبالكناية والتّخيّل [والتّخييل] والتّرشيح والتّجريد، وكـذلك شـيئاً مـن قـواعـد المـُحسِّنات اللّفظية ولا المعنويّة، ولا معنى الجِناس والطّباق والإيهام والتّشريع وذي القافيتين، ونحو ذلك، ويأتي بكلام مشتمل على جميع قواعد هذه الفنون، واحتياج التّنبيه على الغفلة لفاقدي الطّبع ومعوجّي السّليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها.

والحاصل، أنّ العوامّ قاطبة يستدلّون في أمور معاشهم ومـقاصدهم الدّقـيقة بالبراهين الصّحيحة مع عدم تفطّنهم، لأنّ تلك البراهين مترتّبة في أنفسهم عـلى

---

١) في نسخة الأصل (الطّرائق)

ترتيب طبيعيّ وعدم علمهم بأنّ علمهم ناشئ عن ذلك، ولم يناقش أحد معهم في أنّه كيف حصل لك العلم مع أنّك لا تعرف المنطق.

ورابعاً: نقول: إنّ البَعرة بمعنى جَلّة البعير، ولجَلَّة البعير إطلاقان، مثل حبّ الرُّمان، فإنّه قد يطلق حبّ الرُّمان ويراد هذا النّوع من الحبّ المقابل لحبّ العنب من دون ملاحظة إضافيّة إلى الرُّمّان وأنّه إنفصل من رمّان خاصّ، وقد يطلق ويراد أنّ هذا حبّ خرج من الرُّمّان، فيلاحظ الإضافة، ويتّضح هذا بإضافته الى المخاطب، فعلى الأوّل لا يستلزم الإضافة كون المخاطب مالكاً لرمّان، بخلاف الآخر، ففي الإطلاقين كليهما نوع انتقال من حبّ الرُّمّان الى الرُّمّان، ولكنّ الإنتقال في الأوّل تبعيّ وفي الآخر مقصود بالدلالة.

ومراد الأعرابيّ في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثّاني لكن من حيث المضاف لا الإضافة، فقد يحصل الانتقال من الحبّ الى الرُّمّان، وقد يحصل الإنتقال من حبّ الرُّمّان الى الرُّمّان، وكذلك حال الجَلّة، ومراد الأعرابيّ الإنتقال من الجَلّة الى البعير لا من جَلّة البعير الى البعير، فلعلّ توهّم المتوهّم مبنيّ على أنّ الأعرابيّ إنتقل من جَلّة البعير بالمعنى العلميّ الى البعير، وقال: إنّه بديهيّ، يعني إذا رأى جَلّة البعير من يعرفها، فيحصل له فوراً استحضار أنّه جَلّة، لا حجر ولا مدر، وأنّه جَلّة البعير لا جَلّة الغنم، وهذا المعنى غير ما هو مراد الأعرابيّ، إذ مراده أنّ وجود جَلَّة البعير يمكن أنْ يستدلّ به على وجود بعير صدر هذه منه، وأنَّ هذه الجَلّة لم يتحصّل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها، لا أنّ هذه جَلّة بعير لا جَلّة غنم بالمعنى العلميّ، فليفهم ذلك.

الثّاني

قال المـُحقِّق في «المعارج»[١] بعد إقامة الأدلّة على عدم جواز التّقليد في الأُصول عقلاً ونقلاً: وإذا ثبت أنّه غير جائز، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟

قال شيخنا أبو جعفر رحمه الله: نعم، وخالفه الأكثرون.

إحتجّ بإتّفاق فقهاء الأعصار على الحكم بشهادة العامّيّ مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدلّة القاطعة.

لا يقال: قبول الشّهادة إنّما كان لأنّهم يعرفون أوائل الأدلّة وهو سهل المأخذ، لأنّا نقول: إنْ كان ذلك حاصلاً لكلّ مكلّف، لم يبق من يوصف بالمؤاخذة، فيحصل الغرض وهو سقوط الإثم، وإنْ لم يكن معلوماً لكلّ مكلّف، لزم أنْ يكون الحكم بالشّهادة موقوفاً على العلم بحصول تلك الأدلّة للشاهد منهم، لكن ذلك محال، ولأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يحكم بإسلام الأعرابيّ من غير أنْ يعرض عليه أدلّة الكلام ولا يلزمه بها، بل يأمره بتعلّم الأُمور الشّرعيّة اللّازمة له كالصلاة وما أشبهها. إنتهىٰ كلامه رحمه الله.

أقول: وهذه الكلمات لا تلائم ما يظهر من كلام العلّامة رحمه الله في «الباب الحادي عشر»[٢] وكلام الشهيد في «الألفيّة»[٣]، وغيرهما، إذ ظاهرهما عدم تحقّق الإيمان مع التّقليد.

---

١) ص ٢٠٠.

٢) في مقدمة «الألفية» حيث قال: كل ذلك بالدليّل لا بالتقليد، راجع كتاب «المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية» ص ٤١٥.

٣) ص ٢٠٠.

ويظهر من الشيخ ﷺ أنّ الاستدلال واجب على حدة، فيلزمه الاكتفاء في أصل الإيمان بالتّقليد، يعني أنّ الإيمان يتحقّق بالتقليد وإنْ كان تارك الاستدلال فاعلاً للحرام، وعلى هذا فنقول: قد بيّنّا أنّ للإسلام والإيمان معنيين:

أحدهما: ما يعامل به معاملة المسلمين، وهو ما ظهر في اللّسان.

وثانيهما: ما ينفع في الآخرة، وهو الإيمان القلبيّ.

فإنْ كان مراد الشيخ ﷺ بالعفو عن هذا الإثم أنّه لامؤاخذة في تركه في الآخرة، فيلزم منه أنْ لا يتوقّف الإيمان الحقيقيّ النّافع في الآخرة على الاستدلال.

وإنْ كان مراده أنّه لا يضرّ ترك الاستدلال بالإيمان الظّاهريّ، ولا يضرّ بالعدالة وإنْ كان معاقباً في الآخرة غير منتفع بإيمانه فيها، فيرد عليه أمران.

الأوّل: أنّ موضوع المسألة هو الإيمان الواقعيّ، فيحصل الخلط في المبحث.

والثاني: أنّ المعتبر في العدالة هو الإيمان الحقيقيّ إلّا أنْ يكتفى فيها بظاهر الإسلام أو بحُسن الظّاهر.

ويمكن أنْ يقال في تحقيق المقام على ما ذهب إليه الشيخ وتوجيه مقصوده: إنّ وجوب الاجتهاد والنّظر له حيثيّتان، من إحداهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشّك والظنّ، ومن الأُخرى الوصول الى ما هو الحقّ، فإنّهم لمّا بنوا أمرهم على وجوب العلم في أُصول العقائد في كلّ زمان الى أنْ آل الأمر الى دين الإسلام، وصار العلم فيه مطلوباً والأمر بالعلم لا يمكن إلّا مع الإمكان، فخطاب العامّة بالعلم يستلزم عدم إنفكاكه عن النّظر والاجتهاد، للزوم تكليف ما لا يطاق، فوجوب النّظر والاجتهاد إنّما هو ليتوصّل الى الإسلام، ويتحرّز عن سائر الأديان لتأخّر الأمر بالعلم به عن سائر الأديان، فهذا الوجوب للتوصّل الى ما هو الحقّ من الأديان.

وأمّا الوجوب من الحيثيّة الأُخرى، فهو: أنّ نفس العلم واليقين مطلوب لئـلّا يحصل التّزلزل والشّك، ثمّ إنّ التّوصّل الى المطلوب قد يحصل بشيء آخر، فهو من هذه الجهة مسقط عن التّكليف بالتّوصّل بالواجب الأوّل، وإنْ كان ما يتوصّل به الآن حراماً كما أشرنا إليه في مباحث الأوامر، فإذا أمكن الوصول الى الإسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التّقليد، فسقط اعتبار وجوب النّظر التّوصّليّ الى الإسلام وبقي اعتبار وجوبه الآخر.

فمراد الشيخ رحمه‌الله من كون هذا الخطأ موضوعاً، أنّه لا يوجب حينئذ إتّصاف صاحبه بالفسق، وذلك مثل: انّ إخراج الماء من البئر لأجل الوضوء واجب توصّليّ عينيّ إذا انحصر الأمر فيه على الظّاهر، فإنْ اتّفق أنّ المكلّف عصى وتكاهل عن ذلك، فإذا بأحد جاء بالماء عنده وتوضّأ به وصلّى، فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب.

وكذلك قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجباً لأجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو أيضاً، واستدلّ على مطلبه بالطّريقة المستمرّة الجارية مجرى الإجماع كما أشار اليه المحقّق رحمه‌الله وسنذكره أيضاً.

فالحاصل، أنّ الكلام في هذه المسألة إمّا على نفس الأصول في مقابل الفروع، وإمّا على خصوص الأصول التي هي أصل دِين الإسلام، فخطاب كلّ المكلّفين بالنّظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الإسلام ويَؤول الأمر الى الإسلام، وخطاب المسلمين خاصّة به لأجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزّلل وعدم الابتلاء بسائر الأديان، وكذا الكلام في سائر الأزمان بالنّسبة الى الدِّين المطلوب فيه.

فقولهم: يجب الاجتهاد في أصول الدِّين، معنى يعمّ لجميع أهل الدِّيانات مع قطع النّظر عن دين خاصّ وطريقة خاصّة، وإنْ كان غاية ما يَؤول الى ما هو الحقّ

المطلوب.

وقولهم: يجب العلم بأُصول الدِّين، معنى يخصّ بأُصول الإسلام، وكذا كلّ دين مطلوب في زمانه الخاصّ به.

وقولهم: ترك هذا الواجب معفوّ وهذا الخطأ موضوع، معنى خُصّ أيضاً بالإسلام، بل بأخصّ منه، فإنْ أراد الشيخ من وضعه والعفو عنه في الآخرة أيضاً، فلابدّ أن يقول: إنّ ترك هذا الواجب صغيرة يكفّرها ترك الكبائر، وإنْ أراد العفو عنه في الدُّنيا، بمعنى أنّه يقبل شهادة صاحبه وتتّصف بالعدالة وإنْ كان فاعلاً للكبيرة فهو غير مأنوس.

والظّاهر أنّه أراد المعنى الأوّل، هذا إنْ أردنا من لفظ الخطأ المعصية، وإنْ أردنا الخطأ المقابل للعمد، فيختصّ الكلام بالغافلين من المقلِّدين وهو الغالب فيهم، ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء، وخلاف ظاهر كلام الشيخ أيضاً كما سنشير، وإنْ كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عمّن أخذ الدِّين بالتّقليد جهلاً إذا وافق الحقّ كما سنذكره أيضاً. هذا غاية توجيه كلام الشيخ.

وأقول: الذي رأيته في «العدّة»(١) ممّا يناسب ما نقله المحقّق، موضعان:

الأوّل: ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي، فإنّه بعدما ذكر عدم جواز التّقليد في الأُصول، واستدلّ على جواز التّقليد في الفروع بالطّريقة المستمرّة وعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام وتقرير أئمتهم عليهم السلام على ذلك.

وأُورد عليه: أنّ طريقتهم أيضاً كان تقرير المقلّدين في الأُصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم، وعدم التّنكير عليهم.

---

١) ٢ / ٧٣١.

وأجاب عنه، قال: إنّ الذي يقوى في نفسي أنّ المقلّد المحقّ في أصول الدّيانات وإنْ كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به، وأنّه معفوّ عنه، وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطّريقة التي قدّمناها لأنّي لم أجد أحداً من الطّائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من سَمِعَ قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإنْ لم يستند ذلك الى حجّة عقل أو شرع.

وليس لأحد أنْ يقول: إنّ ذلك لا يجوز لأنّه يؤدّي الى الإغراء بما لا يؤمن أنْ يكون جهلاً، وذلك أنّه لا تؤدّي الى شيء من ذلك، لأنّ هذا المقلِّد لا يمكنه أنْ يعلم ابتداءً أنّ ذلك سائغ له، فهو خائف من الإقدام على ذلك، ولا يمكنه أيضاً أنْ يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنّه إنّما يمكنه أنْ يعلم ذلك إذا عرف الأُصول، وقد فرضنا أنّه مقلِّد في ذلك كلّه فكيف يعلم إسقاط العقاب؟ فيكون مقرّاً[١] باعتقاد ما لا يأمن من كونه جهلاً أو باستدامته، وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الّذين حصل لهم العلم بالأُصول وسبروا أحوالهم، وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولاأنكروا عليهم، ولا يُسمع لهم[٢] ذلك إلّا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجه من باب الإغراء.

وهذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

وأقوى ممّا ذكرناه أنّه لا يجوز التّقليد في الأُصول إذا كان للمكلّف طريق الى العلم به، إمّا على جملة أو تفصيل، ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس

---

١) في نسخة «العدة» (مغرىً).

٢) في نسخة «العدة»: (ولم يسُغ).

بمكلّف، وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلّفة بحال[١].

والموضع الثّاني ما ذكره في بحث أخبار الآحاد[٢]، قال: فإنْ قيل: كيف تعوّلون على هذه الأخبار وأكثر رواتها المجبّرة والمشبّهة والمقلِّدة والغلاة والواقفية[٣]. الى أنْ قال:[٤] وأمّا ما يرويه قوم من المقلِّدة، فالصّحيح الذي أعتقده أنّ المقلّد للحقّ وإنْ كان مخطئاً في الأصل فهو معفوّ عنه، ولا أحكم فيه بحكم الفسّاق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه، على أنّ ما أشاروا إليه لا نسلّم أنّهم كلّهم مقلِّدة، بل لا يمتنع أنْ يكونوا عالمين بالدّليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة، وليس من حيث يتعذّر عليهم إيراد الحجج في ذلك ينبغي أنْ يكونوا غير عالمين، لأنّ إيراد الحجج والمناظرة صناعيّة[٥]، وليس يقف حصول المعرفة على حصولها، كما قلناه في أصحاب الجَمَل، الى آخر ما ذكره.

وأقول: يرد على الشيخ ﵀ أُمور:

الأوّل: إنّ كلامه مستلزم للقول بأنّ الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر، وليس التّكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال، كما يظهر من الآخرين.

ويمكن دفعه: بأنّ الشيخ ﵀ يلتزم ذلك، ولا يلزم من القول به مخالفة لاجماع

---

١) الى هنا ينتهي كلام الشيخ في «العدة» ٢ /٧٣٣.

٢) من «العدة» ١ /١٣١.

٣) وفي نسخة «العدة»: والواقفة والفطحيّة وغير ذلك من الفرق الشّيعية المخالفة اعتقادهم للاعتقاد الصّحيح.

٤) في «العدة» ١ /١٣٢.

٥) في نسخة «العدة» (صناعة).

ولا الدّليل القاطع [الدليل قاطع].

والثّاني: إنّ وضع الخطأ من مقلِّدة أهل الحقّ دون غيرهم يستلزم الظّلم والقبح، لأنّ المقلِّدين إنْ كانوا غافلين عن وجوب النّظر والاستدلال، ومطمئنين بما أَخذوه غير شاكّين، فكلّهم متساوون في العفو لئلّا يلزم الظّلم، فلا مؤاخذة على مقلِّدة غير أهل الحقّ كما أشار إليه الشيخ في آخر كلامه الأوّل لمقلّدة أهل الحقّ، وإنْ كانوا متفطّنين لوجوب الاستدلال، ومع ذلك تركوه، فهم متساوون في فعلهم الاختياريّ أيضاً بالفرض، والفعل الاضطراريّ لا يصير منشأً لثواب ولا عقاب بالاتّفاق.

فإنْ قيل: الميل الى دين الإسلام فعل اختياريّ، فمقلِّدة أهل الحق أخذوا الحقّ باختيارهم لا بالإضطرار.

قلنا: ليس هذا الاختيار إلّا من جهة حسن ظنّ بهم، واختيار جعل حُسن الظنّ مناطاً للإجتهاد مشترك بين الفريقين، فما وجه جعل ذلك في حقّهم موجباً للخلود في الجنّة، وفي حقّ الأغيار موجباً للخلود في النّار، إذ الفريقان كلاهما بعد التّفطّن لوجوب النّظر والاستدلال إمّا يبقيان على اطمئنانهم السّابق، أو يتزلزلان فيه. فمنشأ بقاء كلّ منهما على الحال السّابق في الأوّل، وهو بقاء الإطمئنان الحاصل من حُسن الظنّ الموجود فيهما، فيلزم التّساوي.

وفي الثّاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بأمر دينهما، وهما متساويان فيه أيضاً، والإصابة الاتّفاقيّة لا يفيد شيئاً مع أنّه لا يبقى حينئذ إصابة بسبب التّزلزل.

والقول بأنّ الكفر هو الموجب لدخول النّار لا عدم الإسلام، وغاية الأمر هنا عدم الإسلام في جانب المقلِّد للحق؛ غير وجيه، لأنّا مع قطع النّظر من أنّ الكفر هو عدم الإسلام لا أمر وجوديّ كما ذكره الأكثر.

نقول: إنّ الكفر في جانب الفريق الآخر أيضاً غير متحقّق لتزلزله، فغايته عدم الإسلام وعدم الكفر.

وإنْ أراد الشيخ أنّه يضرّ بالعدالة وقبول الشّهادة وهو من الأحكام الوضعيّة التي لا دخل فيها للثواب والعقاب، فهو مع أنّه غير ظاهر كلامه لا يصحّ أيضاً، إذ العدالة مبنيّة على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطّاعة المستلزم للعقاب.

الثّالث: إنّ ما ذكره من تقرير الأئمّة عليهم السلام والعلماء إيّاهم على تقليدهم يستلزم عدم النّهي عن المنكر، فإنْ كان مراده من وجوب الاستدلال السنّة المؤكّدة، فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث، ولا يلائم العفو والوضع، وإنْ أراد الوجوب المصطلح، فلا ريب أنّ ترك الواجب ممّا يجب النّهي عنه على الأئمّة عليهم السلام والعلماء، وإنْ كان المكلّف جاهلاً وغافلاً، لأنّ فائدة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والامام عليه السلام والعالم هو تكميل نفوس العامّة، وهو لا يتمّ إلّا بالإبلاغ، فكيف يسكت الأئمة عليهم السلام والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة، فضلاً عن التّفطّن والتّنبيه.

وبهذا يظهر ضعف مادفعه رحمه الله من نفسه من لزوم الإغراء بالجهل أيضاً.

الرّابع: إنّ إجماعهم على عدم قطع الموالاة، بل وقبول الشّهادة لا يدلّ على أنّ ترك هذا الواجب غير مضرّ، فلعلّه كان لتجويزهم التّقليد واكتفائهم بالإطمئنان الحاصل منه.

سلّمنا، لكنّه لعلّه كان لمعرفتهم من حالهم أنّهم يعلمون الأدلّة الإجماليّة الممكنة حصولها لأغلب النّاس، كما مرّ في حكاية العجوز والأعرابيّ.

وهناك وجوه أُخر من الاحتمالات لقبول الشّهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الإجماع، على أنّ القبول من جهة العفو والوضع، مثل أنّ القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة، أو باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن، أو من

جهة خوف أو تقيّة أو نحو ذلك، ولا حجّة فيما نقله إلّا إذا ثبت به إجماع، وأنّى له بإثباته.

الخامس: إنّ ما ذكره من وضع الخطأ لابدّ أن يختصّ بالعدول التّاركين للكبائر، وإلّا فلا معنى للوضع، ويرجع الى عدم كونه معصية حينئذ، وهو عدول عن القول بعدم جواز التّقليد، فإطلاق القول بالوضع محلّ نظر.

وأمّا المحقّق رحمه الله ففي كلامه إشارة الى مذهب الشيخ رحمه الله، وفي كلامه مناقشات لا يهمّنا ذكرها، والاستدلال الأخير المذكور[1] في كلامه غير صحيح، فإنّ حكم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بإسلام الأعرابيّ وعدم إلزامه بالاستدلال، يدلّ على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو.

وأيضاً ربّما كان ذلك لأجل معرفته صلى الله عليه وآله وسلم من حاله أنّ إيمانه كان من الدّليل، إمّا من جهة عقله، أو من ملاحظة معجزاته، أو غير ذلك.

وأيضاً قد بيّنّا سابقاً أنّ الحكم بالإسلام له معنيان: أحدهما لا يتوقّف على الإذعان، فضلاً عن الاستدلال، فلعلّ الاكتفاء كان لإدخاله في زمرة المسلمين أوّلاً ثمّ تتميم إيمانه وتشييده وتسديده على التّدريج، حسب ما اقتضاه المصالح.

وحاصل تفصيل أحوال المكلّفين، أنّ الجاهل والغافل رأساً أو في كيفيّة الأخذ بالاجتهاد معذور، ولا فرق فيه بين المحقّ وغيره، والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللآيات والأخبار، وقد بيّنّا سابقاً وذكرنا أنّ الأحكام الثّابتة للكفّار في الدّنيا لا تنافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة، فهم في الآخرة من المرجون لأمر الله، فلعلّه يكلّفهم في الآخرة ويعامل معهم بوفق حالهم حينئذ.

---

١) في «المعارج» ص ٢٠٠.

وكذلك ثبوت أحكام الإسلام لمن أظهره وإنْ لم يذعن به في قلبه ولم يتيقّن به، لا ينافي عذابهم في الآخرة، وقد أشرنا أنّ إطلاق كلام العلّامة وغيره من العلماء لا بدّ أن ينزّل على غير الغافل والجاهل.

وممّا يشهد بذلك أنّ بعض المتكلّمين صرّح بأنّ التّكليف بالمعارف إنّما يكون إذا أمكن، سواء وصل الى حدّ البلوغ الشّرعيّ وتجاوز عنه بكثير، أم لم يبلغ بعد.

وقال بعض الفقهاء: إنّ وقت التّكليف بالمعارف هو البلوغ الشّرعيّ للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في أوّل البلوغ.

وعن الشيخ ﵀: انّ التّكليف بالمعارف في الذُّكران هو بلوغ عشر سنين إذا كان عاقلاً، والأخبار الدالّة على رفع القلم عن الصّبيّ حتّى يحتلم، دالّة على ما ذكره بعض الفقهاء، ومطابقة لأصل البراءة.

وقد يستشكل في الفرق بين الذُّكور والإناث في البلوغ الحاصل بالسّنّ، مع أنّها أنقص عقولاً وأضعف نفساً، وهذا الإشكال مشترك اللّزوم في الفروع والأُصول.

والجواب: انّ التّكليف إنّما هو دون الطّاقة، بل الوسع.

والفرق مع الطّاقة والوسع لعلّه لكونهنّ أحقّ بتعجيل الحمى لنقصان عقولهنّ، فعلمهنّ بعدم التّكليف أدعى لهنّ الى المعاصي من الذُّكور، ولأنّ الذُّكور لكونهم أكثر مورداً للمحن والمصائب وأثقل أحمالاً، لتحمّلهم أحمال الإناث وتكفّلهم مؤنتهنّ لابدّ لهم في تحصيل التّدرّب في أمر المعاش، من فرصة ليكمل لهم فيه التّجارب.

وبالجملة، ما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمة، وإنْ لم تبلغه عقولنا.

والحقّ والتّحقيق، أنّ مراتب الإيمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلّفين،

وكل ميسّر لما خُلق له، و: ﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نَفساً إلّا وُسعَها﴾[(١)]، ولا يكلّفها إلّا ما آتـاها[(٢)]، ﴿لِيَهلِكَ من هَلَكَ عن بَيّنة وَيحيى من حَيَّ عن بيّنةٍ﴾[(٣)]. والآيـات والأخبار الدالّة على رفع التّكليف عن الجاهل والغافل كثيرة، ذكرنا شطراً منها في مباحث الأدلّة العقليّة.

وأمّا غير الغافل والجاهل، فعلى القول بعدم جواز التّقليد إنْ كان مـقلّداً فـي الحقّ جازماً به وعالماً بوجوب النّظر تاركاً للاستدلال مع الإصرار، فهو مـؤمن فاسق، إلّا على قول الشيخ كما بيّنّا.

والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلّامة وغيره، بعيد غاية البعد إنْ أراد بـه عدم الإيمان الواقعيّ، وإنْ أُريد به عدم إجراء حكم المؤمنين عليه في الدُّنيا، فلا يصحّ جزماً، لأنّه ليس أدنى من المنافق.

وأمّا بدون الإصرار والرّجوع الى الإستدلال، فلم نحكم بفسقه.

والحاصل، أنّ المقلِّد الجازم على القول بعدم جواز التّقليد، يـنبغي أنْ يكـون مؤمناً يعامل معاملة المؤمنين في الدُّنيا، وأمّا في الآخرة فيمكن أنْ يكـون مـن جملة المرجون لأمر الله تعالى كسائر المستضعفين من المسلمين، للإشكال فـي الفرق بينه وبين المقلِّد في الباطن، ويمكن أنْ يـحكم بـعدم العـذاب مـن جـهة الإيمان، وهو مقتضى ما حقّقناه سابقاً، ولكنّه يجري في سائر الفرق أيضاً.

وأمّا المقلِّد للحقّ، الظّانّ العالم بوجوب النّظر الغير المصرّ، فالظّاهر أنّه يعامل

---

١) البقرة: ٢٨٦.

٢) يريد تعالى: ﴿لاٰ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ مٰا آتٰاهٰا﴾ الطلاق: ٧.

٣) الأنفال: ٤٢.

في الدّنيا معه معاملة المؤمنين، وفي الآخرة من المرجون لأمر الله أيضاً.

وأمّا المقلِّد في الباطل الجازم إذا علم بوجوب النّظر وأصرّ في التّرك عناداً، فهو من أكفر الكفرة في الدّنيا والآخرة، وكذلك هو كافر إذا لم يصرّ ولم يعاند. وإذا لم يعلم بوجوب النّظر، فهو محكوم بالكفر في الدّنيا ومرجوّ في الآخرة، ومنه يظهر حكم الظانّ.

وأمّا على القول بجواز التّقليد، فلا إشكال في إيمان القسم الأوّل من المقلِّد في الحقّ الجازم به، لحصول المقصود من الإيمان، وهو الإطمئنان بالعقائد الحقّة التي بها كمال النّفس من دون ملاحظة وجه حصولها، إذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحدّ وغيرهما، وهو مقتضى إطلاقات الآيات والأخبار.

وأمّا الظانّ كذلك، فهو مسلم في الظّاهر ومرجىً في الآخرة.

وأمّا المقلِّد الجازم في الباطل من دون ظهور الحقّ ولا عناد، فيجري عليه أحكام الكفر في الدّنيا كما مرّ، ولكنّه مرجىً في الآخرة بعدم إتمام الحجّة عليه، وكذلك الظانّ.

وأمّا المعاند المصرّ، فهو كافر في الدّنيا والآخرة، جازماً كان أو ظانّاً.

هذه أحكام المقلِّدين، فلاحظها ولاحظ ما قدّمنا في المقدّمة، وفي تضاعيف الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والإيمان في الجميع.

وأمّا المجتهدون فالمشهور أنّ المصيب في العقليّات واحد والآخر مخطئ آثم، وقد مرّ الإشارة الى الكلام فيه، وسنبيّنه في القانون الآتي إن شاء الله تعالى.

الثّالث

المراد بأُصول الدِّين هي أجزاء الإيمان، وهي عندنا خمسة، وهي:

المعرفة بوجود البّاري الواجب بالذّات، المستجمع لجميع الكمالات، المنزَّه عن النّقائص.

ويرجع تفصيل هذا الإجمال الى الواجب الوجود، العالم القادر المنزّه عن الشّريك والاحتياج، وفعل القبيح واللّغو، فيندرج في ذلك العدل والحكمة، فلا حاجة الى إفراد العدل إلّا لمزيد الاهتمام به، ولذلك جعلوه أحد الأُصول الخمسة.

ثمّ التّصديق بنبوّة نبيّنا ﷺ، وما جاء به تفصيلاً فيما علم به، وإجمالاً فيما لم يعلم.

والظّاهر أنّه لا يجب تحصيل العلم بالتّفصيل في تحقّق الإيمان وإنْ كان قد يجب كفاية لحفظ الشّريعة.

والمراد بالإذعان الإجماليّ، أنْ يوطّن نفسه على أنّ كلّ ما لم يطّلع عليه ممّا جاء به النبيّ ﷺ يذعن به إذا اطّلع عليه.

وهكذا الكلام فيما علم به إجمالاً من التّفاصيل ولم يعلم كيفيّته مثل الحساب والصراط والميزان، وأمثال ذلك، فيكفيه الإذعان به في الجملة، ولا يجب معرفة كيفيّتها ولا الإذعان بما لم يفد اليقين في كيفيّتها من أخبار الآحاد.

ثمّ إنّ المعاد الذي جعلوه أحداً من الأصول الخمسة يمكن إندراجه فيما جاء به النبيّ ﷺ خصوصاً الجسمانيّ، وإنْ قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظّاهر الواضح، وقد أشار إليه الكلام الإلهيّ حيث قال: ﴿أفحسِبتُم أنّما خَلَقناكُم

عَبَثاً﴾[١] الآية. فيمكن جعله أحداً من الخمسة بالاستقلال أيضاً، ولكن لا بخصوص الجسمانيّ.

والحقّ، أنَّ العقل قاطع به في الجملة، والشّرع صادع لجسمانيّته بالبديهة.

ثمّ الإذعان بإمامة الأئمة الإثني عشر عليهم السلام.

هذا إذا أردنا بيان ما يجب علينا اليوم، وإنْ جعلنا الكلام في أصول الدِّين مطلقاً، فلا يخصّ الكلام بنبيِّنا صلى الله عليه وآله وسلم وأئِمّتنا عليهم السلام، فإنّ البحث عن وجوب النّظر في الأُصول لا يختصّ بدين دون دين، ولا زمان دون زمان.

وأمّا النّظر في جزئيّات أحوال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والوصيّ عليه الصلاة والسلام مثل كونهم معصومين وكون نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الأنبياء ومبعوثاً على الثّقْلين، وكذلك عصمة الأئمة عليهم السلام، وكونهم منصوبين بالنصّ لا باختيار النّاس، وأنّ علمهم لم يكن من اجتهاد، وأنّ انقراضهم بإنقراض الدّنيا ونحو ذلك، فيكفي فيها الإذعان الإجماليّ بالمعنى المتقدّم.

والظّاهر أنّ الإكتفاء في الإسلام بالشّهادتين إنّما هو لإندراج غيرهما كما لا يخفى على المتأمّل، سيّما في أوّل الإسلام، فقد يختلف الحال بالنّسبة الى الأشخاص والأحوال، ففي زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان التّكليف الأوّل هو الإقرار بالشّهادتين، وكان يحصل به الإيمان لتضمّنهما إجمالاً لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوصيّ حينئذ، ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرّسالة، وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتّدريج، ومن التّأمّل في ذلك يظهر حال زماننا أيضاً بالنّسبة الى الجزئيّات المتعلّقة بتمام الأُصول الخمسة، مثل معرفة التّجرّد، وعدم

---

١) المؤمنون: ١١٥.

إمكان الرّؤية، وعدم الجسميّة، وعينيّة الصّفات، وعدم كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وصفات النبيّ ﷺ، وصفات الإمام عليه الصلاة والسلام، وجزئيّات أحكام ما بعد الموت، وتفاصيل وقائع المعاد، فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في أوائل الأمر حتّى تتمّ عليه الحجّة ويظهر له الحقّ.

ثمّ إنّهم جعلوا وجوب الإذعان بضروريّات الدِّين من أجزاء الإيمان وإنكارها كفراً، ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الإذعان بما جاء به النبيّ ﷺ واجباً.

والكلام في الاستدلال والنّظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوّة، إذ الدّليل على حقيّة النبيّ ﷺ وصدقه، هو الدّليل على حقيّة ما علم أنّه ممّا جاء به، ولكنّ الإشكال في تحقيق ذلك.

وأنّ الضروريّ الذي يستلزم الكفر ما هو.

والضّروريّات إمّا من باب الإعتقادات، وإمّا من باب الأفعال والأعمال. وقد وقع الإختلاف في كثير منها، وأكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرّقاً.

وقد يقع الإشكال في بعض ما فهم حكماء الإسلام والصّوفيّة وادّعوا كون ما فهموه مطابقاً للشرع، والإشكال حينئذ في مقامين:

أحدهما: أنّ ما فهموه مخالفاً لما فهمه أهل الشّرع السّالكون على ظاهر النّصوص، هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظّواهر ضروريّاً أم لا؟

الثّاني: أنّه على فرض كون ما اقتضاه الظّواهر بديهيّاً لأهله، هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه أم لا؟

ولمّا كان معيار التّكفير في إنكار الضّروريّ هو إنكار صدق النبيّ ﷺ، لأنّه ينكر ما يُعلم أنّه ممّا أخبر به، فما لم يعلم أنّ المُنكر عالم بأنّه ممّا أخبر به، لا يمكن تكفيره. ومعرفة أنّ ذلك الشّيء ممّا يعرفه كلّ أحد، دخل في الدِّين أيضاً من

المسائل الإجتهادية، ولذلك اختلف العلماء في الضّروريّات، فربّما يدّعي أحدهم كون شيء ضروريّاً بعنوان القطع، وآخر يحكم بعدمه، وربّما يحكم بكون خلافه ضروريّاً، وربّما يقول بعضهم: الأظهر انّ هذا ضروريّ، كتحريم تقبيل النّساء الأجانب، والغلمان مع الشّهوة، وتحريم الجمع بين الأُختين، وكون الرّيح ناقضاً للوضوء، أو يقول: إنّه ضروريّ على احتمال، مثل حرمة منفعة القرض، ورجحان مطلق صلة الرّحم، ورجحان السّلام وجوابه.

فالحكم بكون شيء ضروريّاً، من المسائل الاجتهادية، فيجب على من يحكم بكفر أحد من جهة إنكار الضّروريّ أنْ يعلم من حال المُنكر أنّه عالم بأنّه من الله تعالى ومن الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم وينكره.

وهذا العلم إمّا يحصل بالخصوص من حال المُنكر، أو من إقراره، أو من جهة الحدْس الحاصل له بملاحظة حال المكلّف وحال التّكليف. ولابدّ أنْ يكون الحدْس قطعيّاً لئلّا يتبادر بتكفير مسلم، سيّما مع قولهم عليهم السلام: «**إدرؤا الحدود بالشّبهات**»[1]. ثمّ إذا أظهر المُنكر العذر واحتمل في حقّه الشّبهة، فلا إشكال.

وحينئذ نقول: إنّ الاشتباه في كون المسألة من دين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إمّا من جهة عدم الوصول إليه من جهة مانع من الاعتزال عن الإسلام بسبب أسره أو نحوه، أو عدم حصول العلم بسبب كون الأخبار آحاداً، وإمّا من جهة عدم فهم ذلك من كلامه، وإنْ بلغ الكلام في حدّ التّواتر والقطع.

فالأوّل: مثل بعض خصوصيّات المعاد وكيفيّتها الواردة من جهة الأخبار الآحاد، والمسائل الظّاهرة لمن كان أسيراً بين الكفّار.

---

١) «الوسائل» ٢٨ /٤٧ ح ٣٤١٧٩.

والثّاني: مثل كون المراد من جسمانيّة المعاد هو كونه من باب عالَم المثال المرئيّ في حال الرُّؤيا كما يقوله الإشراقيّون، وكون المراد ممّا ذكره الشّارع في بيان المعاد بلفظ الجنّة والنّار والحور والقصور والثّمار، هو التّشبيه والتّقريب للأفهام الظّاهرة [الظّاهرة]، وإلاّ فالمراد في الحقيقة هو اللّذّات والآلام الرّوحانيّة الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكّرها للأعمال الحسنة والسّيّئة في دار الدُّنيا، كما يقوله المشّائِيّون، ومثل كون المراد من الأخبار الدالّة على حدوث العالم هو الحدوث الذّاتيّ.

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه إذا لم يصل إليه بحيث يفيد العلم، وأمّا الثّاني فهو المزلقة العظمى والمزلّة الكبرى، فإنْ فرض لهم عدم التّقصير في الاجتهاد وأداهم النّظر الى ذلك، فلا يجوز تكفيرهم، ولا هم يعذّبون في الآخرة بذلك.

أمّا عدم التّعذيب في الآخرة، فلِلُزوم الظّلم على الله تعالى كما بيّنّاه سابقاً.

وأمّا عدم التّكفير وعدم ترتيب أحكام الكفر عليهم في الدُّنيا، فلأنّ المعاد الذي هو أحد الأصول الخمسة بالإستقلال مثلاً، هو مطلق المعاد الذي يمكن أنْ يستدلّ عليه بالعقل القاطع أو بانضمام القدر المسلّم من الشّارع أيضاً.

وأمّا خصوص الجسمانيّ، فالحكم بكفر منكره إنّما هو من جهة استلزامه لإنكار النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بدعوى كونه ضروريّاً منه، وأنّ المُنكر يعلم أنّه دينه وينكره، وقد فرضنا عدم علمه بذلك.

فإنْ قلت: أنّه مقصّر في النّظر بسبب ما أشرب في قلبه قواعد الحكمة، وحسب ما فهمه من ضوابطهم، فهو بسبب هذه الشّبهة لا يفهم ذلك من كلام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ويحمله على ما فهمه.

قلت: مع أنّ هذا خلاف الفرض، إنّما يستلزم ذلك فسقه من حيث التّقصير في فهم الكلام، وعدم العلم على مقتضاه في العلم أو العمل، لاكفره المستند الى إنكار ما قاله النبيّ ﷺ مع علمه بأنّه ممّا قاله.

والحاصل، أنّ أُصول الدِّين، بعضها من أُصول الدِّين بالاستقلال، وبعضها من جهة أنّ إنّكاره يستلزم إنكار أصل من أُصول الدِّين، فالإيمان بالله والرّسول ﷺ واليوم الآخر، في الجملة هو أصل الإيمان.

ومن فروع هذه الأُصول الإيمان بما عُلم صدوره من الله تعالى ورسوله ﷺ علماً كان أو عملاً.

ثمّ استمع لِما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلّا يختلط عليك الأمر في فهم ضروري الدِّين وغيره، ومعياره وملاحظة حاله مع مادلّ العقل على خلافه.

فنقول: إنّ الضّرورة إمّا يحصل بتواتر الأخبار الى أنْ يحصل بالبداهة[1]، أو يحصل بالتّسامع والتّضافر، وأكثر أخبار البلدان والسّلف من قبيل الثاني، كما أشرنا في بحث الخبر المتواتر، وما بلغ إلينا بالبديهة من دين نبيّنا ﷺ أكثرها من باب القرائن والتّسامع والتّضافر، فإنّ علمنا بوجوب الصلاة الخَمس في ديننا يحصل بملاحظة فعل النّاس ونسبتهم ذلك الى الدِّين، وإنْ لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم، وهكذا الى زمان النبيّ ﷺ على شرائط التّواتر، بل وإنْ لم ينقله واحد بطريق واحد إليه أيضاً، فضلاً عن التّواتر. فكما أنّ الأفعال قد تصير[2] ضروريّاً،

---

١) في نسخة الأصل (البداهة).

٢) في نسخة الأصل (يصير).

فقد تصير[١] العقائد أيضاً ضروريّاً، فقد ترى الأُمّة عوامّهم وخواصّهم يقولون: إنّ بعد الموت حياة وجنّة وناراً وحوراً وقصوراً، ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره، فإذا ضممنا هذا الى الظّواهر الواردة في الكتاب والسنّة المتجاوزة حدّ الإحصاء والحَصر، يحصل لنا القطع بأنّ ذلك دين نبيّنا ﷺ.

فمن قال: إنّه لاحياة بعد الموت، أو لا جنّة ولا ناراً، مع علمه بأنّ هذا القول صادر من النبيّ ﷺ فهو مكذّب له جزماً، وهو كافر.

وأمّا من يقول: إنّ كلّ ما أخبره النبيّ ﷺ حقّ، لكن ما يفهمه العوامّ ويعتقدونه إنّما هو مطابق لبعض الخواصّ دون جميعهم، وإنّ هنا جمعاً وجمّاً غفيراً من الخواصّ يعتقدون بذلك إجمالاً، لكنّهم يقولون: إنّ المراد من تلك الظّواهر[٢] هو التشبيه أو المثال كما تقدّم، وإنّ ما فهمه العوامّ مطابقاً لبعض الخواصّ لا حجّة فيه.

فجوابه من وجهين: **الأوّل**: أنّ الحجّة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين، ومقتضى الحِكمة أنّ الرّسول المبعوث على الكافّة، يتكلّم على متفاهم الكافّة، وحملة الآيات والأخبار جلّهم، بل كلّهم كانوا يفهمون من تلك الظّواهر ما هو الظّاهر منها ونقلوه الى الطّبقة الأُخرى مريدين ذلك منها، ملقين إليهم مقاصدها، الى أنْ وصل الى أرباب التّصانيف في الحديث، ثمّ إلينا، فالحجّة إنّما هي[٣] فهم حاملي تلك الآيات والأخبار ومخاطبيها.

والقول بأنّ هؤلاء العلماء الصّلحاء الفحول المتّقين لم يكونوا أهلاً لتلك

---

١) في نسخة الأصل (يصير).

٢) في نسخة الأصل (الظاهر).

٣) في نسخة الأصل (هو).

الأسرار ولكنّهم على مقتضى: رُبّ حامل فقه الى من هو أفقه منه، قد حملوا هذه الظّواهر إلينا ونحن أهل السّرائر، فنحن مكلّفون بما نفهمه منها؛ محض دعوى خالية عن دليل، بل نشاهد أنّ كثيراً من هؤلاء الأجلّة أعظم شأناً وأعلى مكاناً وأكثر استعداداً من أكثر من يدّعي أنّه من أهل هذه الأسرار، ومع ذلك ليس عندهم ممّا ذكروه عين ولا أثر.

الثاني: أنّ الحكمة في وضع الألفاظ هي إفادة المعاني الحقيقيّة، وإرادة المجاز والبطون لا يصحّ إلّا مع نصب القرينة، فيرجع الكلام الى دعوى أنّ ما حكمة[1] عقولنا القاطعة وبراهيننا السّاطعة قرينة، وإنّما هو الذي دعانا الى حمل الظّواهر على ما أردنا.

وفيه: أنّ هذا ليس قولاً بالشّريعة ومتابعة لها، بل إنّما هو تفضّل منهم على الشّارع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلّطوه، فذلك منهم منّة عظيمة على الشّارع، فيرجع الكلام الى بيان ما أسّسوه وتتميم ما ادّعوه، لا الى أنّ الشّارع أراد هذا وأراد ذلك، فإنْ قام البرهان القاطع على شيء ممّا خالفت الظّواهر، فنحن أيضاً متّبعوه كما نؤوّل متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قُبح الظلم والتجسّم قطعيّاً يقينياً.

وأمّا مثل قوله تعالى: ﴿قُل يُحيِيهَا الّذي أنشأهَا أوّلَ مَرّةٍ﴾[2] يعني العظام الرّميم، فلا برهان قطعيّ يدلّ على خلافه حتى نؤوّله.

والحاصل: أنّ ما ورد في الشّرع، وإنْ كان في نظر العقل ضعيفاً غاية الضّعف،

---

١) في نسخة الأصل (حكم).

٢) يس: ٧٩.

فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحّة، وإنْ كان في غاية الضّعف، ويجب طرح ما عارضَه من الأدلّة العقليّة، وإنْ كان في غاية القوّة ما لم يبلغ حدّ اليقين، وأنّى لهم بإثبات اليقين في استحالة المعاد الجسمانيّ أو عذاب القبر، أو أمثال ذلك، وذلك لأنْ يكون الشّارع صادقاً مسلّم، وكون هذه الظّواهر كان صادراً منه مسلّم بالفرض، والعمل على مقتضى الظّواهر هو مقتضى حكمة وضع الألفاظ، ومقتضى البَعث على الكافّة.

فإنْ قلت: إنّ حمل اللّفظ على المجاز بالقرينة أيضاً مقتضى الوضع وطريقة العرب، والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل.

قلت: إنْ كان ما فهمته مرجِّحاً لإرادة المجاز وإنْ إحتُمل غيره حتّى يجعل ذلك في مقابل إرادة الحقيقة، ويقدّم ذلك المرجّح على مرجّح الوضع، فهذا يؤول الى جعل الأُصول من قبيل الفروع، مبنيّاً على الظّنون والمرجّحات.

وإنْ قلت: لا يحتمل غيره.

فالكلام معك في إثبات البرهان على استحالة مقتضى الظّاهر.

فإنْ قلت: نعم، ولكن من أين حصل لك اليقين من جهة الظّواهر مع أنّك معترف بكونه ظاهراً، فأنت أيضاً على ظنّ من دعواك؟

قلت: إنّ تعاضد هذه الظّنون قد يفيد القطع، مع قطع النّظر عن ملاحظة العمل والإجماعات المنقولة، والطّريقة المستمرّة الحاصلة لأرباب الدّين، بل سائر الأديان والمِلَل. وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الأعمال كالصّلاة والحجّ وغيرهما، فإنّها أيضاً محتملة لأنْ يراد منها أسرار ومطالب خفيّة غير هذه

الحركات التي يفعلها[١] النّاس، فلعلّ المراد من الصّلاة إظهار العبوديّة، ومن الرّكوع إظهار محض الخشوع والتَّضَعْضُع[٢]، ومن السّجود إظهار الذِّلّة وأنّه تعالى خلقنا من تراب، وهكذا. فلمّا تلقّت الأُمّة الآيات والأخبار الواردة فيها، فاهمين منها هذه الأعمال، عاملين عليها الى زماننا هذا، حصل لنا القطع بالمراد منها، فكذلك إخباره عن سؤال القبر والكتاب، والحساب والميزان، والجنّة والنيران.

والحاصل، أنّ ماورد في المعاد الجسمانيّ من الآيات والأخبار والإجماعات بحيث لا يحتمل إنكارها إلّا مكابر، والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشّرائع رأساً من حكماء يونان وأمثالهم، فالمنصف المتأمّل إذا لاحظ الطّريقة وأربابها، والمخالفين لها وطرائقهم، لايشتبه عليه أنّ ذلك لايوجب قدحاً وتشويشاً، وذلك يظهر [أيضاً] نظير ما أُوقع شبهة في أنّ الأرض متحرّكة[٣] والسّماء ساكنة[٤]، في مقابل ما دلّ على حركة الأفلاك من الحسّ والعقل والنقل.

وبعد اللّتيّا والتي، فالكلام على هؤلاء هو ما تقدّم من أنّ ما يختارونه من مخالفة أصول الدِّين من باب ما يؤول الى إنكار أحد الأُصول بالذّات، كالنّبوّة مثلاً، أو الى إنكار ما يستلزم إنكاره مثل إنكار ما أخبره النّبيّ ﷺ، عالماً بأنّه من النّبيّ ﷺ.

والأوّل مع التّقصير مستلزم للكفر في الدّنيا والعذاب في الآخرة، وبدون

---

١) في نسخة الأصل (يفعله).
٢) يقال: تَضَعْضَع أي خضع، وذلَّ، وافتقر.
٣) في نسخة الأصل (متحرّك).
٤) في نسخة الأصل (ساكن).

التّقصير مستلزم للأوّل لا الثاني.

وأمّا الثاني فمع عدم التّقصير، لا كفر ولا عذاب، ومع التّقصير لا يستلزم الكفر، ولكنّه يوجب المؤاخذة والعذاب، فلابدّ لمن يحكم بكفر منكر الضّروريّ، من التأمّل التامّ.

فتأمّل حتّى يظهر لك الأمر ولا يختلط، فإنّ المقام محلّ الإشتباه.

ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام: أنّ قولهم: إنكار الضّروريّ كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتّى يرجع فيه الى الفهم العرفيّ.

ويقال: إنّ كلّ مجتهد يظهر له أنّ الأمر الفلانيّ ضروري الدِّين، بمعنى أنّه ممّا لا يشتبه على أحد من أهل الدّين ويحصل له الظنّ بذلك، فيجب أنْ يعمل بظنّه ويحكم بالكفر، ولا يجب عليه التفحّص عن الشّخص الخاصّ المُنكر له، هل هو ممّا يحتمل في حقّه الشّبهة أم لا، بل هذا اللّفظ معبّر عمّا استفاده العقل من أنّ من أنكر ما علم أنّه من النبيّ ﷺ، فهو منكر للنبيّ ﷺ، ولا يمكن فيه أنْ يقال بمثل ما يقال في الصّورة الأُولى، بل لابدّ هنا من العلم بكون الشّخص منكراً لما أخبره النبيّ ﷺ وهو لا يحصل إلّا بمعرفة حاله بالخصوص، إذ هو ليس من الألفاظ التي ورد بها الشّرع حتّى يكفي فيه الظنّ بالمدلول كسائر موضوعات الألفاظ، ولا يحضرني الآن خبر دلّ على ذلك. وإجماعهم المستفاد من كلامهم، قابل للقدر المشترك بين الأمرَين، والإجماع على اللّفظ غير معلوم، بل هذا اللّفظ إسم لما في نفس الأمر، كما هو التحقيق، فما لم يظهر كونه كذلك، فالأصل عدم ترتّب الحكم عليه، سيّما مع قولهم عليهم السلام[١]: **«إدراؤا الحدود بالشّبهات»**.

---

١) وهي من رواية عن النبيّ ﷺ رواها في «الوسائل» ٢٨ /٤٧ باب ٢٤ ح ٤

وبالجملة، الذي يحسم الإشكال هنا، بيان أنّ ظنّ المجتهد بأنّ هذا ضروريّ لا يخفى على الأُمّة، يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم، أو لابدّ له من العلم بالإنكار بالخصوص، ولو من جهة ملاحظة القرائن، من ملاحظة خصوص الشّخص، وخصوص البلد أو الوقت والأصل، ونفي العُسر والحرج، ودرء الحدود بالشّبهة يقتضي اعتبار العلم.

واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محلّ آخر، لكنّا رأينا أنْ نَذْكُرَ بعضها، ونبيّن بعض ما أهملوه، لئلّا يفوتنا فوائده، وعسى أنْ ينتفع بها إخواننا المؤمنين، ويكون ذخيرة لنا يوم الدّين.

فائدة

إعلم، أنّ ضروري الدّين كما يستلزم إنكاره الخروج عن الدِّين، فضروريّ المذهب أيضاً يستلزم إنكاره الخروج عن المذهب.

وهنا دقيقة لابدّ أن ينبّه عليها، وهو أنّ ضروريّ الدّين قد يختلف باعتبار المذهب، فيُشتبَه ضروريّ الدّين بضروريّ المذهب، كما لو صار عند الشّيعة وجوب مسح الرِّجلين ضروريّاً عن النبيّ ﷺ، فإنكاره من الشّيعة إنكار لضروريّ الدّين بخلاف مخالفيهم، فتأمّل.

→ [٣٤١٧٩].

قانون

إختلف العلماء في أنّ كلّ مجتهد مصيب أم لا، وحكم الاجتهاد في العقليّات والشّرعيّات في ذلك مختلف، وقد مرّ الإشارة الى حال الاجتهاد في العقليّات.

ونقول هنا أيضاً: إنّ الجمهور من المسلمين على أنّ المصيب فيها واحد، وادّعى عليه الإجماع بعضهم[١]، وأنّ النّافي للإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد أم لم يجتهد.

وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال: إنّه لا إثم على المجتهد وإنْ أخطأ، لأنّه لم يقصّر بالفرض [بالغرض].

وزاد عليه عبدالله بن الحسن العنبريّ البصريّ[٢]: إنّه مصيب أيضاً.

فإنْ أراد إدراك ما طابق الواقع فهو غير معقول، للزوم اجتماع النّقيضين في مثل قِدَم العالم وحدوثه، وإنْ أراد عدم الأثر، فهو قول الجاحظ، وإنْ أراد أنّه تكليفه على الظّاهر بمعنى أنّ المطلوب في الأصول الظنّ كالفروع، فهو أيضاً يرجع الى عدم الإثم.

قيل: الظّاهر أنّ مراد المخالف هنا من الإصابة وعدم الخطأ إنّما هو إذا كان الخلاف في الإسلام، مثل الجبريّ والعدليّ، والقائل بالرّؤية وعدمها، وإلّا فلا يتصوّر تصويب اليهود والنصارى من المسلمين.

---

١) كالعلاّمة في «التهذيب» ص ٢٨٦، وفي بعض نسخه عبارة (اتفقت).

٢) في «الأعلام» للزركلي ٤/١٩٢، عبيدالله بن الحسن العنبري ١٠٥ ـ ١٦٨ هـ من تميم، قاضي من أهل البصرة، قال ابن حبان: من ساداتها فقهاً و علماً.

أقول: إذا كان المراد من الإصابة عدم الإثم، فلا يلزم ذلك لما مرّ منّا الإشارة، بل لا يصحّ حينئذ القول بالإصابة بمعنى إدراك ما في نفس الأمر، وقد عرفت التّحقيق في المسألة، وأنّ غير المقصّر لا إثم عليه، وإنْ أخطأ الحقّ، وإنْ قلنا: بجريان حكم الكفّار عليه إنْ أخطأ الإسلام.

إحتجّ الجمهور: بأنّ الله تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه دليلاً، فالمخطئ له آثم مقصّر، فيبقى في العهدة.

وجوابه: منع التكليف بالعلم مطلقاً إنْ أريد اليقين، بل يكفي ما هو اليقين عنده، بل يكفي مطلق الجزم الذي تطمئنّ به النفس.

ولازم قول من كان يكتفي بالظنّ كالمحقّق الطوسيّ وغيره، أنْ يكتفي به في غير الإسلام أيضاً، بالنّظر الى المؤاخذة وعذاب الآخرة، وإنْ لم يكن الاكتفاء من جهة نفي أحكام الكفر، لئلّا يلزم الظّلم على الله، وإنْ جُعل المعيار في التّكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان، فتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره.

والحاصل، أنّه لادليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقّاً للعقاب، دون المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما أشرنا سابقاً. ويشكل المقام من جهة دعوى الإجماع من الخاصّة والعامّة، كالشيخ والشّهيد الثّاني وغيرهما، وإبن الحاجب ومن تبعه على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الآخرة، ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقليّ.

ويمكن دفع هذا الإشكال: بأنْ يقال: مراد من ادّعى الإجماع إنّما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطّلعين على أدلّة المسائل، نفياً وإثباتاً على التفصيل، لا مطلق من يجتهد في دينه وإنْ كان عامّيّاً.

ودعوى أنّ المجتهد الكامل لايخفى عليه الحقّ لو خلّى نفسه ولم يقصّر ليس

بعيداً من الصّواب، بل هي دعوى صحيحة في أغلب تلك المسائل، ويشهد بذلك أنّهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التّصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد.

ولكن يرد عليه، أنّ الدّليل الذي ذكروه من أنّ الله تعالى نَصَب عليه الدّليل يشمل العامّيّ والمجتهد، وكذلك ما ذكروه من وجوب النّظر والاجتهاد في مسألة وجوب النّظر يشمل العامّيّ والمجتهد، فيلزم أنْ يكون النّاظر من العوامّ أيضاً آثماً، لأنّه لا يمكن أنْ يختفي عليه الحقّ، فهو مقصّر.

وأنت خبير بأنّ هذا الكلام في حقّ أكثر العوامّ وفي أكثر مسائل أُصول الدِّين مجازفة، كما ذكرنا في القانون السّابق، ولو سلّم حصول الكفر وترتّب آثاره عليه في الدُّنيا، فلا نسلّم الإثم مع عدم التّقصير.

وقد يستدلّ بقوله تعالى: ﴿والَّذين جَاهَدُوا فِينالنَهدينَّهُم سُبُلَنا﴾(١)، فاليهوديّ إذا جاهد في الله يهتدي الى الإسلام، فإذا لم يهتدِ يظهر أنّه مقصّر.

أقول: المراد بكلمة (فينا) في حقّنا، والمجاهدة مفاعلة مستلزمة للإثنين. وحملها على الجدّ والإجتهاد مجاز لا يصار إليه إلّا بدليل.

فالمعنى والله يعلم، الّذين يدافعون الخصماء من شياطين الجنّ والإنس، والوهم والخيال، والكفّار والمحاربين أيضاً في حقّنا لنرشدنّهم الى سبيلنا ولنعينَنَّهم على دفاع الأعداء، بإيضاح الحجّة والبرهان، وإعلاء السّيف والسِّنان، أو لننعمنّ عليهم بهداية سبلنا الخاصّة الموصلة الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون إعانتنا، أو لنكملَنَّ لهم هداية جميع السُّبل ولنجمعنّ لهم السُّبل التي

---

١) العنكبوت: ٦٩.

لم يهدوا إليها مع ما هدوا اليها، فلا دلالة في الآية على مراد المستدلّ.

وظاهر الآية أنّ حقّنا أعمّ من حقّ الله نفسه، وحقّ نبيّه ﷺ، فالجهاد في الدّفاع عن مسألة نبوّة نبيّنا ﷺ بعد ثبوته هو دفاع عن حقّ الله تعالى، فلا يرد أنْ يقال: الإجتهاد في مطلق النّبوّة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حقّ الله تعالى.

نعم، إنّما يصحّ ذلك في حقّهم إذا كان دفاعهم من أنكر مطلق النبوّة، لا تبديل نبوّة موسى وعيسى بنبوّة محمّد ﷺ، مع أنّ كلمة (جاهد) إنْ كان بمعنى الإجتهاد أيضاً يلزم أنْ يكون المراد الدّفاع عن حقّ الله ومن ينتسب إليه بعد المعرفة واليقين، لا حال الشكّ، وأوّل النّظر والتردّد، مع أنّ علي بن إبراهيم قال في تفسيره(١) في معنى ﴿جاهدوا فينا﴾ أي صبروا وجاهدوا مع رسول الله ﷺ ﴿لنهدينّهم سُبُلنا﴾ أي لنثبتنّهم.

مع أنّ دعوى ذلك في جميع مسائل الأُصول مثل التجرّد وعينيّة الصّفات والقِدَم والحدوث وغيرهما في غاية البعد، مع أنّ الكلام يجري في مسألة جواز العمل بالظنّ في الأُصول وعدمه، ووجوب النّظر وعدمه، فإنّ العلماء قد اختلفوا فيه، فلابدّ للمكلّف في هذه المسألة من الاعتقاد بأحد الطّرفين.

فإنْ قلنا: إنّ المجتهدَين المتخالفَين فيه كلاهما مصيب، يلزم اجتماع النّقيضين.

وإنْ قلنا: أحدهما مخطئ آثم لأنّ الله تعالى قال: ﴿لنهدينّهم سبُلَنا﴾، فمن لم يصب فهو مقصّر آثم، فلابدّ أنْ يقول جمهور علمائنا: إنّ المحقِّق الطوسيّ والمحقِّق الأردبيلي رحمه الله ومَن تبعهما آثمون مقصّرون أو بالعكس.

---

١) «تفسير القميّ» ٢/ ١٢٩ آخر سورة العنكبوت.

وورود هذا البحث في الفروع، وعدم انطباق الآية، أظهر من أنْ يخفى.

والقول: بأنّ السَّبيل هاهنا هو ما يستقرّ عليه ظنّه مع أنّه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما أشرنا سابقاً، في غاية البعد، وسيجيئ الكلام في الفروع.

واحتجّ الجمهور أيضاً: بإجماع المسلمين على قتال الكفّار وعلى أنّهم من أهل النّار، وأنّهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة، ولا يفرّقون بين معاند ومجتهد، وخال عنهما.

والجواب عن ذلك يظهر ممّا مرّ، إذ الجهاد مع الكفّار وقتلهم من الأحكام الثابتة للكفّار في الدنيا، وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصّر منهم في الآخرة.

وأمّا الإجماع على أنّهم من أهل النّار، فنمنع الإجماع في غير المقصّرين للزوم الظلم عليه تعالى.

وأمّا ظواهر الآيات والأخبار الدالّة على ذلك، فالمتبادر منها المعاندون والمقصّرون، بل هو الظّاهر من الكفر كما أشرنا، ويؤيّد ذلك قول أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام في الخطبة الثّانية ليوم الجمعة المرويّة في «الفقيه»[(١)]: «اللهمّ عَذّب كَفَرة أهلِ الكتابِ الّذينَ يَصُدُّونَ عَن سبيلِكَ وَيجحَدونَ آياتِكَ وَيُكذِّبُونَ رُسُلك».

وأمّا حجّة الجاحظ فهو ما مرّ من أنّه غير مقصِّر.

وقد يستدلّ أيضاً: بأنّ تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق، فإنّ المقدور إنّما هو النّظر وترتيب المقدّمتين، وأمّا الاعتقاد بالنتيجة فهو إضطراريّ لا يمكن التكليف بخلافه.

---

١) «من لا يحضره الفقيه» ١ /٤٣٢.

وهذا الاستدلال ضعيف، فإنّ التكليف بما لا يطاق إذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتّقصير، على فرض التّقصير لم يثبت استحالته، هذا حال العقائد التكليفيّة العقليّة الأصليّة.

وأمّا الفرعيّة من العقائد العقليّة كقُبح الظّلم والعدوان ووجوب ردّ الوديعة وأداء الدَّين، واستحباب التفضّل والإحسان التي يستقلّ بها العقل، فقالوا: إنّ المصيب فيها جزماً أيضاً واحد، وإنَّ المخالف فيها آثم، كما صرّح به الشيخ في «العدّة»[١].

وهذا في حقّ المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا، بل ذلك ممّا لا يخفى إلّا على المستضعفين من جهة العقل أو المعاندين المقصّرين ممّن يُنكر الحُسن والقُبح العقليّين أو يسلّمهما، ويعاند في خصوص مسألة من تلك المسائل من جهة داعٍ وغرض.

والكلام في أصل مسألة الحُسن والقُبح مثل ما نحن فيه، ولو فرض عدم التّقصير، فالكلام فيه كما مرّ.

فالكلام في أمثال ذلك مع الجمهور في أنّ أمثال ذلك هل هي ممّا يمكن أنْ يختفي على أحد أم لا، وأمّا بعد إمكان الاختفاء، فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير.

والكلام في الإمكان وعدم الإمكان هو ما مرّ من أنّه لا يبعد دعوى ذلك في حقّ المجتهدين الكاملين لا مطلق.

---

١) فقد نقل عن مشايخه في «العدّة» ٢ /٧٢٦: انّ الحق واحد وانّ عليه دليلاً، من خَالفه كان مخطئاً فاسقاً.

والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضّروريّ، ويقع الإشكال في تعيين من يستحقّ التّكفير والتّأثيم ومن لا يستحقّ، وأنّ الأصل أنّ المكلّف مقصّر، أو أنّ الأصل عدم التّكفير والتّعذيب حتّى يعلم ذلك، فراجع وتأمّل.

وأمّا الفرعيّات الشّرعيّات، كالعبادات البدنيّة والمعاملات، فقالوا: إنْ كان عليها دليل قاطع، فالمصيب فيها أيضاً واحد، والمخطئ غير معذور، والظّاهر أنّ مرادهم أنْ يكون على المسألة دليل قطعيّ بحيث لو تفحّصه المجتهد لوجده جزماً، فعدم الوصول إليه كاشف من تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك، ويختلف ذلك أيضاً بحسب أفهام المجتهدين، إذ قد يحكم أحد المجتهدين بأنّ دليل هذه المسألة قطعيّ ويحكم الآخر بخلافه، ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في إنكار الضّروريّ.

وأمّا فيما لم يكن عليه دليل قطعيّ، مثل سائر المسائل الإجتهاديّة فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد، فلا إثم عليه وإنْ أخطأ، بلا خلاف إلّا من بعض العامّة، ولكنّهم اختلفوا في التّخطئة والتّصويب.

فقيل: لا حكم معيّن لله تعالى فيها، بل حكمه تعالى فيها تابع لنظر المجتهد، وظنّ كلّ مجتهد فيها حكم الله تعالى في حقّه وحقّ مقلّده، وكلّ مجتهد مصيب لحكم الله غير آثم.

وقيل: إنّ لِلَّه تعالى في كلّ مسألة حكماً واحداً معيّناً والمُصيب واحد، ومن أخطأ فهو معذور ولا إثم عليه.

وهذا هو مختار أصحابنا على ما نَسَب إليهم العلّامة في «النّهاية»[١]، والشهيد

---

١) وكذا في «المبادئ» ص ٢٤٤.

الثّاني في «التمهيد»[١]، وغيرهما.

ولكنّ الشيخ ﵀ قال في «العدّة»:[٢] والذي أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلّمين المتقدّمين والمتأخّرين، وهو الذي إختاره المرتضى ﵀، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبدالله ﵀ أنّ الحقّ في واحد، وأنّ عليه دليلاً، ومن خالفه كان مخطئاً فاسقاً.

ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ﵀ بما يرجع الى ما ذكره سائر الأصحاب، كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام، لا نطيل بذكرها.

وحاصله، أنّ ذلك إذا كان اجتهادهم بالقياس والرّأي.

ثمّ القائلون بالتخطئة من العامّة اختلفوا[٣].

فقال بعضهم: إنّ الله لم ينصب دليلاً على ذلك الحكم المعيّن، وهو بمنزلة الدَّفين، فمن عثر عليه من باب الاتّفاق فله أجران، ومن لم يصب فله أجر واحد على اجتهاده.

وقال بعضهم: إنّه نَصَبَ عليه دليلاً، فقيل: إنّه قطعيّ، وقيل: إنّه ظنّي.

والقائلون بأنَّه قطعيّ اختلفوا.

فجمهورهم على عدم الإثم.

وذهب بشر المريسي[٤]، الى كون المخطئ آثماً.

---

١) «تمهيد القواعد» ص ٣٢٢.

٢) ٢/ ٧٢٦.

٣) وقد نقلها الشّهيد في «التمهيد» ص ٣٢٢.

٤) بشر بن غياث بن أبي كريمة عبدالرحمن المريسي العدوي بالولاء (....٢١٨هـ) ←

والقائلون بأنّه ظنّي اختلفوا، فقيل: إنّه لم يكلّف بإصابة ذلك الدّليل لخفائه وغموضه، فالمخطئ معذور.

وقيل: إنّه مأمور بالطّلب أوّلاً، فإنْ أخطأ وغلب على ظنّه شيء آخر إنقلب التّكليف وسقط عنه الإثم، وذكروا الكلّ من الطّرفين أدلّة أكثرها تطويل بلا طائل، والحقّ، ما ذهب إليه أصحابنا.

ونذكر من الأدلّة عليه ما هو أقرب إلى الصّواب، وهو أصالة عدم التعدّد، والإجماع المنقول المستفيض من أصحابنا، وشيوع تخطئة السّلف بعضها بعضاً من غير نكير.

← متكلّم من فقهاء المعتزلة أخذ شيئاً من الفقه عن ابي يوسف القاضي الحنفي وعن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة ثم غلب عليه علم الكلام وقد نهاه الشّافعي عن تعلّمه وتعاطيه فلم يقبل منه، وقال الشافعي: لئن يلقى الله العبد بكل ذنب ما عدا الشّرك أحب الي من أنْ يلقاه بعلم الكلام، وكان صاحب التّرجمة يناظر الشّافعي عندما قدم الأخير بغداد. وكان صاحب الترجمة لا يحسن النّحو فكان يلحن لحناً فاحشاً.

وهو من الذين دفعوا المأمون الى تجديد القول يخلق. القرآن، وكان مرجئاً وإليه تنسب الطّائفة المريسية من المرجئة. ونسب الى درب المريس ببغداد وقيل مَرِّيسة قرية بمصر. توفي بدرب المريس وذلك في ذي الحجة. ولما توفي لم يشيعه أحد من العلماء وصلّى عليه رجل يقال له عبيد الشونيزي فكلّمه بعض، فقال لهم: ألا تسمعون كيف دعوت له في صلاتي عليه، قلت: اللّهم إنَّ عبدك هذا ينكر عذاب القبر اللّهم فأذقه من عذاب القبر، وكان ينكر شفاعة نبيّك فلا تجعله من أهلها، وكان ينكر رؤيتك في الدّار الآخرة فاحجب وجهك الكريم عنه. فقالوا له: أصبت.

له مصنّفات منها كتابه، «الحجج في الفقه»، ومن أرائه الأصولية كما عرفت انّ الخطاء في الاجتهاد يترتّب عليه الإثم.

والقول: بأنّ مرادهم خطأهم في الإجتهاد للتقصير، أو لأنّهم لم يكونوا أهلاً للإجتهاد، خلاف الظّاهر.

والآيات الدالّة على ثبوت حكم خاصّ لكلّ شيء في نفس الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَن لَم يحكُم بِما اَنزلَ اللهُفأولئِكَ**﴾[١] الآيات الثلاث، و ﴿**مَا فَرّطنا في الكِتابِ مِن شيء**﴾[٢]، ﴿**وَلا رَطبٍ ولا يَابسٍ إلّا في كتابٍ مُبين**﴾[٣]. فإنَّ حكم الشّيء قبل الإجتهاد ممّا يحتاج إليه، فلابدّ من بيانه في الكتاب والسنّة. وما ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم[٤] أنّه قال: «**إذا إجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإنْ أخطأ فله أجر واحد**».

قال بعض الأصحاب: وهذا وإنْ كان خبراً واحداً إلّا أنّ الأُمّة تلقّته بالقبول ولم نجدْ له رادّاً، والأخبار الدالّة على أنَّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً حتى أرش الخدش[٥]، ولا يبعد تواترها، وخصوص قول أمير المؤمنين عليه الصلاة

---

١) ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ﴾ المائدة: ٤٤، ﴿مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ﴾ المائدة: ٤٥، ﴿ومن لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ المائدة: ٤٧.

٢) الأنعام: ٣٨.

٣) الأنعام: ٥٩.

٤) «سُنن النّسائي» ٨/٢٢٤، ونقله البهائي بالمعنى في «الزّبدة»: ص ١٦٣

٥) عن أبي عبدالله عليه السلام: «ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلّا وله حدّ كحدّ الدار، فما كان من الطّريق فهو من الطّريق، وما كان من الدّار فهو من الدّار حتى أرش الخَدش فما سواه، والجلدة ونصف الجلدة» «الكافي» ج ١ ص ١١٣ باب ٢٠ ح ٣، والإرش: جمعها الأروش والمراد بها ديّة الجناية، والخدش: مزْقُ الجلد، قَلّ أوكثر.

والسلام في «نهج البلاغة»[١] في ذمّ اختلاف العلماء في الفتيا، قال عليه السلام:

«ترد على أحدكم القضيّة في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم تردّ تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثمّ يُجمع القضاة عند الإمام الذي استقضاهم فيصوّب أراءهم جميعاً وإلَهُهُم واحد ودينهم واحد وكتابهم واحد أَفأمَرَهُم الله سبحانه بالإختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فَعَصَوه أم أنزَلَ الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أنْ يقولوا وعليه أنْ يرضى أم أنْزلَ الله ديناً تاماً فقصّر الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٢]، و فيه تبيان كلّ شيء»[٣]. الى آخر ما ذكره عليه السلام.

ثم إنّ وجه الجمع بين ما ذكره ومانستعمله في أمثال زماننا هذا الزَّمان، هو أنّ كلامه عليه السلام على العاملين بالقياس والرّأي لا بالكتاب والسنّة، والى هذا يشير آخر كلام الشيخ رحمه الله في «العدّة» ويقيّد به ما نقله من المذهب عن مشايخ الإمامية، وأنّ مراده عليه السلام أنّه لا يجوز التعدّد في حكم الله الواقعيّ، وإنْ أمكن على الظّاهر بالنّسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والإضطرار، أو بسبب الغفلة في فهم السنّة والكتاب في زمان الحضور أيضاً.

فإنَّ المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الأفهام، ليسند كلّ منهم الحكم الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، لا الى الرّأي والقياس، وأنّ الخطأ في ذلك معذور، وقد

---

١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨.

٢) الأنعام: ٣٨.

٣) إشارة الى قوله تعالى: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾. النحل: ٨٩.

ذكرنا في مباحث أخبار الآحاد والكلام على حجّية ظنّ المجتهد بعض ما يوضّح المقام، فراجع ولاحظ.

ثمّ قد يستدلّ على التخطئة بلزوم بطلان التّصويب من صحّته، لأنَّ القائلين بالتّخطئة يغلّطون التّصويب، وعلى التّصويب فهذا الإجتهاد صحيح، فيكون التّصويب باطلاً وهو توهّم، لأنّ الكلام في الفروع، والتّصويب من أُصول الفقه أو الكلام، وقد مرّ نظيره في التّجزّي وغيره.

ثمّ إنّ الشهيد الثّاني ذكر في «التمهيد»[1] للمسألة فروعاً، وتبعه في بعضها غيره، مثل المحقّق البهائيّ رحمه الله[2].

منها: أنّ المجتهد في القبلة إذا ظهر خطأه، هل يجب عليه القضاء أم لا؟ والمنصوص عندنا وجوب الإعادة إنْ علم في الوقت لا في خارجه مطلقاً.

ولنا قول آخر: إنّ المُستدبر يُعيده مطلقاً، وهذا كلّه مبنيّ على أنّ المجتهد قد لا يكون مصيباً.

ومنها: لو صلّى خلف من لا يرى وجوب السّورة أو التسليم أو نحو ذلك ولم يفعله، أو فعله على وجه الإستحباب، حيث يعتبر الوجه في صحّة الاقتداء به قولان مرتّبان، وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز.

ومنها: إنفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في مأخذ الحكم، وفي جوازه أيضاً وجهان مرتّبان.

أقول: وعندي في هذه التّفريعات تأمّل، فإنّ القضاء والإعادة إنّما يثبتان

---

١) «تمهيد القواعد» ص ٣٢٠.

٢) راجع «الزبدة» ص ١٦٣.

بفرض جديد كما حقّقناه في محلّه، وسقوطهما لا يدلّ على كون ما وقع على خلاف الحقّ صواباً، بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الأوّل، ولإجزاء ما كان حكم الله الظّاهر في حقّه، فلا إعادة تدلّ على التّخطئة، ولا عدمها على التّصويب، إذْ لا منافاة، لكون الخطأ في القبلة موجباً للقضاء مع كون الصّلاة مع الخطأ فيها صواباً، واستلزام القول بالتّصويب لصحّة الإقتداء بمن يخالفه في الرّأي ممنوع، فإنّ الواجب على المأموم أنْ يقتدي بصلاة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره. ويلزم على هذا أنْ يجوز لمن يرى وجوب فري الأوداج الأربعة في الذّبيحة أكل الذّبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حلّيتها بذلك.

وتجويز المجتهد لمقلّد مجتهد آخر يخالفه تقليده عموماً، ليس معناه إنفاذ الحكم الخاصّ المخالف لرأيه، وجواز إنفاذ الحكم الخاصّ المخالف لرأيه ممنوع.

والكلام في إمضاء القضاء السّابق غير ما نحن فيه، وهو لا يستلزم أنْ يكون ذلك من باب التّصويب، ولعلّه لما ذكرنا قال «صاحب المعالم» رحمه الله[١] في آخر المبحث: وكيف كان فلا أرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم، كثير طائل.

---

١) ص ٥٣١

قانون

يتوقّف تحقّق الإجتهاد وكماله على أُمور.

أمّا ما يتوقّف عليه تحقّقه، فهو أمور:

الأوّل، والثّاني، والثّالث: العلم بلغة العرب، والصّرف، والنّحو، فإنّ الكتاب والحديث عربيّان ويعرف أصل مفردات الكلام من علم اللّغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضيّ والاستقبال والأمر والنّهي وغيرها من الصّرف، ومعانيها التركيبيّة الحاصلة من تركيب العوامل اللّفظيّة والمعنويّة مع المعمولات من علم النّحو.

والعلم بالمذكورات إمّا بسبب كون المجتهد صاحب اللّغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام من أهل اللّسان، أو بسبب التعلّم من أفواه الرّجال، أوممارسة كلامهم بحيث يحصل له الإطّلاع، أو بالرّجوع الى الكتب المؤلّفة فيها، فلا وجه لما يقال: إنّ العربيّ القُحّ[1] لا يحتاج الى علم الصّرف والنّحو واللّغة.

ويمكن تحصيل مراد النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام بتتبّع كلماتهم ومزاولتها، إذ المراد من القول بتوقّف الإجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقّف الفهم عليها بأيّ نحو حصل، مع أنّ كثيراً من العلماء المتتبّعين الممارسين من العرب أيضاً ربّما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي ألّفوها في هذه العلوم فضلاً عن غيرهم، خصوصاً في بعض الألفاظ.

---

١) وهو الخالص من كل شيء، فيقال: أعرابيٌّ قُحّ وقُحاح.

الرّابع: علم الكلام، لأنَّ المجتهد يبحث عن كيفيّة التكليف، وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلِّف، فيجب معرفة ما يتوقّف عليه العلم بالشّارع، من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب، منزّه عمّا يمتنع، باعث للأنبياء مصدّقاً إيّاهم بالمعجزات، كلّ ذلك بالدّليل ولو إجمالاً.

والتّحقيق، أنّ العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه. نعم، هو شرط لجواز العمل بِفقهه وتقليده، فإذا فرض أنّ كافراً عالماً استفرغ وسعه في الأدلّة على ما هي عليه واستقرّ رأيه على شيء على فرض صحة هذا الدِّين، ثمّ آمَن وتاب وقطع بأنّه لم يقصّر في استفراغ وسعه شيئاً، فيجوز العمل بما فهمه.

ولا ريب أنّ محض التّوبة والإيمان لا يجعل ما فهمه فقهاً، بل كان ما فهمه فقهاً، وكان استفراغ وسعه على فرض صحّة المباني.

وهذا هو التّحقيق في ردّ الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمس، لا أنّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد، بل هو مشترك بين سائر المكلّفين، كما ذكره الشّهيد الثّاني في كتاب «القضاء» من «شرح اللّمعة»[١] وغيره.

نعم، يمكن أنْ يقال: إنّ معرفة أنّ الحكيم لا يفعل القبيح، ولا يكلّف بما لا يطاق، يتوقّف عليه معرفة الفِقه، وهو مبيّن في علم الكلام.

ووجه توقّف الفِقه عليه أنّ الخطاب بما له ظاهر، وإرادة خلافه من دون البيان قبيح، فيجوز العمل بالظّواهر، ويترتّب عليه المسألة الفقهيّة.

فإذا قلنا: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فيترتّب عليه أنّ المسألة الفقهيّة هو ما اقتضاه ظاهر اللّفظ، فأمثال ذلك، هذا هو الموقوف عليه من علم الكلام.

---

١) «الرّوضة البهية» ١ /٢٧٧ من النّسخة المطبوعة عن الحجريّة.

الخامس: معرفة المنطق، لأنّ استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال، وهو لا يتمّ إلّا بالمنطق، وكون الاستدلال بالشّكل الأوّل والقياس الإستثنائي بديهيّاً، وتحصيل النّتائج من المقدّمات غريزيّاً طبيعيّاً، لا ينافي الاحتياج إليه فيما عرض الذّهن مرض الإعوجاج والغفلة بسبب الشّبهات.

كما أنّه قد يحتاج الطّبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه أو لردع غيره من الغلط والاشتباه، وذلك غير خفيّ على من زاول الاستدلال في العلوم.

وما يقال: من أنّ المنطق لو كان عاصماً عن الخطأ لما أخطأ المنطقي في الإستدلال ضعيف إذ الإنسان جائز الخطأ في كلّ مرحلة إلّا من عصمه الله، ولكنّه محفوظ عن الخطأ في الأغلب.

السّادس: معرفة أُصول الفقه، وهو أهمّ العلوم للمجتهد، ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه إلّا به، ولابدّ أنْ يكون على سبيل الإجتهاد، لكثرة الخلافات فيه، بل وكذلك الكلام في خلافيّات اللُّغة والنّحو والصّرف أيضاً ممّا يتفاوت به الأحكام، كالاجتهاد في معنى الصّعيد والإزار والأنِفحة، ونحو ذلك. ويكفي في الأُصول الظّنّ فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم.

وما قيل: من أنّ مسائل الأُصول ممّا لابدّ فيه من العلم مطلقاً، فلا تحقيق فيه، وقد أشرنا إليه سابقاً، ووجه توقّف الإجتهاد والفقه عليه من وجوه:

الأوّل: أنّ من أدلّة الفقه، الكتاب والسنّة، ولا ريب أنّهما وَرَدا قبل ألف سنة أو أزيد، ولا نعلم اتّحاد عرف الشّارع وعرفنا، بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشكّ في كثير.

نعم، يحصل العلم بالاتّحاد في بعضها، فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشّارع أو

اصطلاحه، وأمّا فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه، أو نشكّ في التغيير فنحتاج الى معرفته، إذ المكالمة كانت(١) على وفق عرفه وعرف أهل خطابه.

وقد عرفت أنّ التّحقيق، أنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين، وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين، فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشّارع أو عرف زمانه، فتارة نتمسّك بالتّبادر وأمثاله فنثبت الحقيقة في عرفنا أو في اللّغة ثمّ نضمّ إليه أصالة عدم النقل والتعدّد فنثبت عرف الشّارع، وأخرى نتمسّك باستقراء كلام الشّارع وتتّبع موارد استعماله، فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه.

ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من أُصول الفقه، مثل مباحث الحقيقة الشرعية، والأوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص، ونحوها ممّا يتعلّق بفهم معاني الألفاظ، ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم أيضاً على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفيّ لا على ما استدلّوا به من لزوم اللّغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد.

وأيضاً يثبت الإجماع والأخبار أنّ فيهما خاصّاً وعامّاً، ومطلقاً ومقيّداً، وناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً. وظاهر تلك الأخبار، بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات، وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرّع عليها.

وأيضاً نعلم بالعيان وقوع التعارض في الأخبار، بل بين الأخبار والكتاب، ومع ذلك نعلم بقاء التكليف، ونعلم عدم المناص عن العمل بها، فلابدّ من معرفة العلاج وكيفيّة العمل، وذلك يتوقّف على معرفة مباحث التّراجيح وكيفيّة العلاج

---

١) في نسخة الأصل (كان).

وما يتفرّع عليهما.

وأيضاً لمّا كان استنباط الأحكام منهما مع الاختلالات الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النّقد والانتخاب والتمييز بين الحقّ والباطل، وما ورد على وجه التقيّة وغيرها، والتّرجيح بين الأدلّة المتعارضة، مضافاً الى المباني الصّعبة في شرائط الفهم، وتحصيل معرفة مبانيها ليس شأن كلّ أحد، بل لا يتمكّن منها إلّا الأوحديّ في كلّ زمان، فلابدّ أنْ يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة، الأخذ ممّن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الإجتهاد والتقليد، وأنّ المجتهد مَن هو، والإجتهاد كيف هو، وشرائطه ما هي، وهل يشترط كونه حيّاً وعادلاً وإماميّاً أم لا، وهل يشترط تكرّر النّظر في الوقائع أم لا، وهل يجب المشافهة أو يكفي مع الواسطة، ولابدّ أنْ يكون الواسطة عدلاً، وهل يكفي في معرفة المجتهد الظنّ أو يجب العلم، وكيف يمكن معرفته للعاميّ، وغير ذلك.

وكلّ ذلك يعلم من علم الأُصول.

والثّاني: أنّ من جملة الأدلّة الاستصحاب، والإجماع، فلابدّ من معرفتهما ومعرفة أقسامهما، ومعرفة ما هو الحجّة منهما من غيرهما وحال التّعارض الواقع بين الاستصحابَين، ومعرفة حال كلّ من أقسامهما، وكلّ ذلك في كتب الأُصول.

والثالث: أنّ من جملة الأدلّة العقل، ولابدّ من معرفة أنّ أيّ حكم من أحكامه حجّة، هل هو ممّا يستقلّ به العقل أو غيره.

والرّابع: أنّه إذا لم يوجد دليل في مسألة بالخصوص، ولم يستقلّ بحكمها العقل، فهل الحكم فيه البراءة والإباحة أو الحرمة أو التّوقّف وغير ذلك.

وكلّ ذلك يتكفّل ببيانه علم الأُصول.

والخامس: أنّه إذا اقتضى عموم الكتاب أو السنّة شيئاً واقتضى العقل أو عموم

آخر خلافه، واتّفق اجتماع العامّين في فرد كالصلاة في الدّار المغصوبة حكمه ماذا، وهل يجوز كون الشّيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهتين أم لا؟

ومثل ما لو أمر الشّارع بشيء مضيّقا وفعل المكلّف في هذا الحين ما هو ضدّه، فهل يحكم بحرمة الضّد وبطلانه لو كان عبادة أم لا؟

ومثل ما لو أمر الشّارع بشيء، فالعقل وإنْ كان يحكم بأنّ فعل مقدّماته ممّا لابدّ منه في تحقّقه، لكن الشّارع هل أراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدّمات أيضاً، بأنْ يكون هناك واجبات شرع متعدّدة، أم الواجب إنّما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلّق الوجوب الشّرعيّ بمقدّماته ونحو ذلك.

ولا ريب أنّ هذه كلّها من المسائل الفقهيّة ولابدّ لها من مأخذ، فلابدّ من تحقيق الكلام في اجتماع الأمر والنّهي، وفي أنّ الأمر بالشّيء يقتضي النّهي عن ضدّه الخاصّ أم لا؟ ويقتضي وجوب مقدّمته أم لا؟

والمتكفّل بكلّ ذلك هو علم الأُصول.

وأورد الأخباريّون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكاً واهية، ولا يخفى اندفاعها على من له أدنى تأمّل، ولكنّا نذكرها ونجيب عنها لئلّا يتوهّم من لم يطّلع عليها أنّ لها حقيقة ولا يحسب أنّها كلام تحقيقيّ.

فمنها: أنّ علم الأُصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمة عليهم السلام، وإنّا نقطع أنّ قدماءنا وحاملي أخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يتديّنون بدين أئمتهم عليهم السلام ويعملون بأخبارهم، ومع ذلك قرّرهم أئمتهم عليهم السلام على ذلك، فاستمرّ ذلك الى زمان إبن عقيل وإبن الجنيد، ثمّ حدث بينهم تدوين علم الأُصول.

والجواب عنه: أمّا أوّلاً: بأنّ ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى، وعدم اطّلاع المعترض لا يدلّ على العدم، وعدم تدوين العلم لا يدلّ على

عدم وجوده رأساً.

ولعلّك قد قرع سمعك ما روي أنّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام اَمَر أبا الأسود الدُّوئَليّ [الّدِئَلِيّ] بتدوين علم النّحو وتأسيسه، فهل يحسن منك أنْ تقول: إنّ قبل ذلك لم تكن مسائل النّحو ثابتة في نفس الأمر؟

فما نحن فيه أيضاً كذلك، بل نقول: يحصل لمن تتبّع الأخبار، العلم بوجود ذلك العلم في الصّدر الأوّل، فإنّ حكم تعارض الأدلّة، وما لا نصّ فيه، والقياس والاستصحاب والعامّ والخاصّ والمطلَق والمقيّد، والنّاسخ والمنسوخ والمـُحكم والمُتشابه، وجواز الرّواية بالمعنى والإفتاء والتقليد، وغير ذلك، يستفاد من الأخبار وجودها في الجملة، وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين إليها حينئذ لعدم تغيير العرف، كمعرفة مباحث الحقيقة الشّرعيّة والأوامر والنّواهي وأمثال ذلك.

وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا، كما لا يخفى على ذي مسكة، مع أنّ في الأخبار إشارة الى كثير منها أيضاً، مثل ما ورد في الرّوايات أنّ الرّاوي سأل الإمامعليه السلام أنّ الله تعالى قال: ﴿فليس عَليكُم جُناحَ أن تَقصروا مِنَ الصلاة إنْ خِفتم﴾[١] ولم يقلْ: إفعلوا، فما وجه الوجوب؟ وقرّره الإمامعليه السلام على معتقده مع أنّه كان من أهل اللّسان أيضاً.

وأجابعليه السلام من باب القلب أنّه تعالى قال في سعي الصّفا والمروة أيضاً: ﴿فلا جُناح عَليه أن يَطوّفَ بهما﴾[٢]. مع وجوبه، يعني أنّ الوجوب مستفاد من دليل

---

١) النساء: ١٠١.

٢) البقرة: ١٥٨.

آخر.

ومثل ماورد في مفهوم الشرط في حكاية قول إبراهيم عليه السلام: ﴿**بَل فَعَلهُ كَبيرُهم هذا فاسألوُهُم إن كَانُوا يَنطِقُونَ**﴾[١]. إنَّ الإمام عليه السلام قال: «**ما كذب إبراهيم عليه السلام فإنّه قال: بل فعله كبيرهم إنْ كانوا ينطقون**»[٢].

وكذلك في بعض الأخبار دلالة على أنّ النّهي يدلّ على التحريم أم لا. وحكاية مخاصمة إبن الزِبَعْري مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معروفة[٣].

وأمّا مثل مسألة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه، وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه أيضاً، فيظهر من الأخبار، بل ادّعى جماعة من قدماء أصحابنا، إجماع الإماميّة على حرمة العمل، بل ادّعى بعضهم استحالته عقلاً، وليس معنى الإجماع إلّا إتّفاق الإماميّة الكاشف عن رأي رئيسهم.

وكذلك النّزاع في أنَّ الأمر والنّهي هل يجتمعان أم لا، نسلّم كونه من المحدثات، بل كان مشهوراً بين القدماء، ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني رحمه الله في «الكافي» في كتاب «الطلاق»[٤] أنّ طريقة الإماميّة كانت القول بالاجتماع وصحّة الصلاة في الدّار الغصبيّة كما أشار إليه العلامة المجلسيّ رحمه الله في «البحار».

وكذلك كلّ مسألة ادّعي إجماع الإماميّة عليه مثل مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الفور أو نحو ذلك، يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند

---

١) الأنبياء: ٦٣.

٢) «تفسير القمي» ٢/ ٤٦.

٣) وقد ذكرها راجع المتن والتعليق من «القوانين» ج ١ ص ٤٤٣، من هذه الطّبعة.

٤) ٦/ ٩٨ باب ٦٧.

القدماء، ولا يحسن لعاقل إذا دار الأمر بين النّفي والإثبات، وتردّد مذهب القدماء بين أحدهما، أنْ يقولوا: لم يكونوا قائلين بأحد الطّرفين. مثلاً إذا قلنا لك: هل كان أصحاب الأئمةعليهم‌السلام قائلين بدلالة الأمر على الوجوب أم لا؟

فإنْ قلت: لم يكونوا قائلين بشيء منهما، فهذا شطط من الكلام.

وإنْ قلت: كانوا قائلين بدلالته على الوجوب، فهي مسألة أُصولية.

وإنْ قلت: كانوا قائلين بعدم الدّلالة، فهي أيضاً مسألة أُصوليّة، إذ الأُصوليّون يختلفون في المسائل.

فقال بكلّ من الطّرفين قائل، مع أنّ ما بلغنا من الأخبار ليس إلّا قليل ممّا رَوته أصحابنا، ولعلّه كان فيما لم يبلغنا ما يدلّ عليها.

وذهب بالحوادث كسائر الأخبار أو بسبب أنّهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها، مع أنّ الحكمة قد كان يقتضي إلقاء العلوم تدريجاً كما هو الدَّيدَن والدّأب في الفروع، إذ لم يجرِ عادة الله تعالى بإمكان تعليم الأُمور الغير المتناهية دفعة، وكذلك تعلّمها. فقد تتفاوت أحوال الأزمنة، بل الأشخاص في زمانين، فمتى اقتضت المصلحة يظهرون ما لم يظهروه في الآن الأوّل، فقد تقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض، وكذا قد تقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه أنْ يجملوه أوّلاً ثمّ يفصّلوه، وقد يقتضي الإجمال وحوالة التفصيل على أفهامهم لإمكان تحصيله من الإجمال، بل هذا هو الطريق في أُصول الدِّين أيضاً، فإنّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كان يكتفي من الأعرابي بإظهار الشّهادتين مع أنّ الإسلام أُمور كثيرة هما إجمالها، فالشّهادة بالتوحيد لا تتمّ إلّا بتنزيه الله تعالى عن الشّريك والنّظير والجسميّة والمكان وما يستلزمانه، وكونه مستجمعاً للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الأعراض فيه وغير ذلك، وعدم صدور

القبيح واللّغْو عنه ونحو ذلك.

وكذلك الشّهادة بالرّسول ﷺ تتضمّن أموراً كثيرة من صفات النبيّ ﷺ وعصمته وصدقه وحقيقة ما جاء به وأخبر به وما قد يوصي به لما بعده من أمر الخلافة وغيره.

ولا ريب أنّ هذه كلّها لا تحصل لكلّ من المكلّفين في الآن الأوّل، فلا مانع من اقتضاء المصلحة تأخير الإظهار للصدر الأوّل في كثير من المسائل، لأنّهم كانوا في فهم ما يحتاجون إليه مستغنين عن التعلّم، وفيما لا يحتاجون إليه لم تقتضِ المصلحة تفصيله.

ثمّ إنّ تزايد مسائل الأُصول في الكتب المدوّنة بعد إثبات حقيّة مجملاتها، وثبوت إشارة المعصومين عليهم السلام إليها مجملاً، ليس ببدع فيما جرى به عادة الله تعالى في سائر العلوم، حيث تتزايد يوماً فيوماً بحسب تفطّن المدقّقين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الأحوال، وأكثرها وضوحاً في هذا المعنى هي[١] مسائل الفِقه، إذ الأحكام المتلقّاة من الشّارع المتداولة في أفهام حاملي الأخبار وألسنتهم ومحاوراتهم أقلّ قليلاً ممّا فرّع عليها الفقهاء وقرّروه [وقرّره] في كتبهم. فقد ترى كثيراً من فنون الفقه ليس فيه إلّا أقلّ قليل من الأخبار، مع وفور مسائلها المتفرّعة عليها بعد تدقيق النّظر.

فقد ترى كتاب «الإقرار» من أبواب الفقه مشتملاً على مسائل كثيرة والأصل فيها هو قوله ﷺ: «**إقرار العقلاء على أنفسهم جائز**»[٢].

---

١) في نسخة الأصل (هو).

٢) «الوسائل» ٢٣ / ١٨٤ ح ٢٩٣٤٢.

وكتاب «القِسمة» كذلك تتفرّع مسائلها على حديث: «لا ضَرر ولا ضِرار»[(١)].

وكذلك كتاب «القضاء» أكثر مسائلها ينشعب من قولهم: «البيِّنة على المدّعي واليمين على من أنكر»[(٢)]، وهكذا. فلا غرو أنْ يتفرّع على استحالة القُبح على الله تعالى إمتناع اجتماع الأمر والنّهي على القول به.

وكذلك وجوب المقدّمة على القول به بناء على الدّليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن وجوبه لولاه، وكذا غصون ما ينشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الأصول.

والحاصل، أنّا نقول مثلاً: إنّ مَن فَعَل الصلاة في الدّار الغصبيّة يحتاج الى معرفة أنّ صلاته صحيحة أم باطلة، وعمومات الأمر بالصلاة تقتضي الصّحة، وعمومات النّهي عن الغصب يقتضي التّحريم.

فهل التّحريم مقتض للبطلان، أو موافقة الأمر مقتضٍ للصحة، فوقع التّعارض بين مقتضى الدَّليلَين، فَمَن لم يبن أساسه على أحد الطّرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشّرعيّ.

وهكذا من وجب عليه أداء الدَّين مع المطالبة وضيق الوقت وصلّى في سعة الوقت فهلّ تصح صلاته أم لا؟ فمن لم يحقّق أنّ الأمر بالشّيء هل يقتضي النّهي عن ضدّه الخاصّ أم لا؟ وهل النّهي يقتضي الفساد أم لا؟ لا يمكنه معرفة الحكم، وهكذا.

واعترض بعض الأفاضل[(٣)]: أنّ المسألة إمّا أنْ يمكن الإحتياط فيها من

---

١) «الوسائل» ١٨ / ٣٢ ح ٢٣٠٧٣.

٢) «الوسائل» ٢٧ / ٢٩٣ ح ٣٣٧٨١.

٣) وهو السيد صدرالدّين في شرحه على «الوافية».

حيث العمل، والتّوقّف من جهة الإفتاء، كالصّلاة في الدّار المغصوبة مثلاً عند تمكّن المكلّف من الصلاة في غيرها من غير عسر وحرج، فلا يصلّي فيها، ويقول للمستفتي: لا تصلّ، لأنّ الأخذ بالاحتياط مندوب إليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالإحتياط ولا يضرّنا، وإيّاك الجهل بالحكم، ولا يمكن كالفعل الدّائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل أخرجه عن الأحكام الثّلاثة الباقية وفقد النصّ الذي يدلّ على أحدهما، فحينئذ يعمل بالعمومات المطلقة عملاً بقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[١]. أو بقوله: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[٢].

هذا إذا لم يكن عبادة أو كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك، أو يتركه عملاً بقوله: «**وشبهات بين ذلك فَمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات**»[٣]. أو بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**الوقوف عند الشّبهة خير من الاقتحام في الهلكة**»[٤]. وترك مثل هذا الفعل وقوف، كما أنّ عدم الإفتاء وقوف.

وبالجملة، فنحن ببركات أئمتنا عليهم السلام لا نحتاج الى هذه القواعد الظّنيّة المأخذ.

أقول: لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ وتهافته، فإنّ الصّلاة في الدّار الغصبيّة ممّا لا إشكال في حرمته حتّى لا يحتاج الى الإحتياط، بل حرمته إجماعيّة، إنّما الكلام في الصحّة والبطلان.

وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه، فالكلام حينئذ إنّما هو في

---

١) «الوسائل»: ٦/٢٨٩ ح ٧٩٩٧.
٢) «الوسائل» ١٧/ ٨٨ح ٢٢٥٠.
٣) «الوسائل» ٢٧/ ١٥٧ح ٣٣٤٧٢.
٤) «الوسائل» ٢٠/ ٢٥٩ح ٢٥٥٧٣.

وجوب الإعادة والقضاء والحكم بالبطلان، فيكون الاحتياط في القضاء أو الإعادة مثلاً فنقول حينئذ: إذا كان الاحتياط مندوباً فللمكلّف أنْ يتركه ولا اعتراض عليه، ولا تكليف مع الجهل للزوم التّكليف بالمحال.

فإنْ قلت: بعد ثبوت التّحريم فلا مانع من هذا التّكليف، لأنّ المكلَّف صار بنفسه سبباً له.

قلت: ما تقول إذا تاب ورجع وأراد التّخلّص، والقدر المسلّم من جواز ما ذكرت إنّما هو ما قبل التّوبة، فلابدّ إمّا من القول بوجوب الاحتياط، أو الرّجوع الى البراءة الأصليّة أو إلى المسألة الأُصولية.

والأوّل: مع أنّه ضعيف كما حقّقناه لا تقول به.

والثاني: رجوع الى أنّ النّهي لا يدلّ على الفساد، ليثبت كونه ممّا لا نصّ فيه، ليجري فيه الأصل، وهو اختيار لأحد شقّي المسألة الأُصولية.

ثمّ إنّ الرّجوع الى كلّ واحد من أصل البراءة والاحتياط أو التحريم، مستفاد من أخبار الآحاد. ومن أين جاز لك العمل بخبر الواحد، أليس جواز العمل بخبر الواحد أيضاً مسألة أُصوليّة، فمن جوّز لك العمل به؟

فإنْ قلت: ثبت بالإجماع.

قلت: بل الإجماع مدّعى على خلافه من قدماء الأصحاب، وقد حقّقنا في محلّه، أنّه لا دليل عليه إلّا كونه ظنّاً اجتهاديّاً.

سلّمنا، لكن من أين ترجيح أحد هذه الأخبار، والجمع وعلاج التّعارض أيضاً من المسائل الأُصولية المبتنية على الظّنون.

ثمّ إنْ قلت: بالتّخيير بين مقتضيات تلك الأخبار، أي الاحتياط والبراءة الأصليّة والتوقّف.

قلت: من أين ثبت لك جواز التخيير؟ فإنْ راجعت الى الأصل أو خبر الواحد فيرجع المحذور، مع أنّ تلك الأخبار المذكورة لا تدلّ على الاستحباب.

ثمّ من العجائب أنّ هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الأمر والنّهي في مبحثه، ثمّ ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام.

وأيضاً نقول: أصل البراءة والاحتياط والتّوقّف أيضاً من المسائل الأُصولية، وإنْ جعلت المناص لك أنّ هذه مستفادة من الأدلّة القطعيّة، وما ذكره الأُصوليّون في عدم جواز اجتماع الأمر والنّهي أو جوازه، ودلالة الأمر بالشّيء على بطلان ضدّه وعدمها من القواعد الظّنيّة، كما يظهر من آخر كلامك.

فنقول أوّلاً: من أين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون أخبارها ظنيّة، وكذا علاج تعارضها؟

وثانياً: إنّ كلّ واحد من الطّرفين يدّعي القطع في المسألة الأُصوليّة. مثلاً المعتزلة وأكثر الإماميّة يقولون باستحالة اجتماع الأمر والنّهي لاستلزامه التّكليف بالمحال أو التّكليف المحال، ويدّعون القطع، ومخالفوهم أيضاً يدّعون القطع بعدم الاستحالة.

وقد حقّقنا في المباحث السّابقة أنّ المكلّف به هو القطع الحاصل في نفس المكلّف إذا لم يقصّر وإنْ لم يطابق الواقع. مع أنّك تعترف بأنّ العقل يستقل بالحكم في بعض الأشياء، كحُسن الصّدق النّافع والإحسان، وقُبح الكذب الضّار والعدوان. وكون الشّيء ممّا يستقل به العقل أيضاً من المسائل الاجتهاديّة، فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والآخر بخلافه.

ولا ريب أنّ كلّ واحد مكلّف بما يفهمه، وقد مرّ في الكلام على الاجتهاد في أصول الدِّين ما يرشدك الى ما ذكرنا، فتسميتك ذلك ظنّاً، وما استفدته من أخبار

الإحتياط والتّوقّف قطعاً من أيّ جهة؟ وما وجهه؟

مع أنّا قد حقّقنا أنّه لا مناص عن العمل بالظنّ، وأنّ ظنّ المجتهد ممّا لا مناص عن العمل به، وبيّنّا ذلك في مباحث أخبار الآحاد بما لا مزيد عليه، وسنبيّنه أيضاً فيما بعد إنْ شاء الله تعالى.

ومنها: أنّ البديهة حاكمة بوجوب العمل بأوامر الشّرع ونواهيه، ومن علم العلوم العربية فهو ممّن يفهم الأوامر والنّواهي، فالحكم عليه بوجوب التّقليد المنهيّ عنه بمجرّد جهله بمسائل الأُصول ممّا لا دليل عليه، بل لا عذر له في التّقليد، وليس مثله مع التّقليد إلّا مثل شخص حَكّمه ملك على ناحية وعهد إليه أنّه متى أخبره ثقة بأنّ الملك اَمَرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطّاعة والعمل بالأمر والنّهي، وبيّن له المـَخلَص عند تعارض الأخبار، فهو يترك العمل بما سمع من الأوامر والنّواهي من الثّقات معلّلاً بجهله بمسائل الأُصول والمنطق، فإنّ استحقاقه للذمّ حينئذ ممّا لا ريب فيه.

أقول: دعوى بداهة وجوب العمل بالأوامر والنّواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب، والنّزاع العظيم بين العلماء في حجّية أخبار الآحاد، ودعوى جماعة من الفحول الإجماع على عدم الجواز غريب.

وما ذكره إنّما يتمّ لو ثبت كون ما ورد في الأخبار، أمر الشّارع لا غيره، ومتوجّهاً إلينا لا الحاضرين، وغاية ما يمكن دعوى الظنّ بكونه أمر الشّارع، وستعلم ضعف ما يدّعونه من قطعيّة أخبارنا بما لا مزيد عليه، مع أنّ من يفهم العربيّ إنّما يفهم من هذه الأخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه، لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات، وإنّما الحجّة هو ما أراده المعصوم عليه السلام وفهمه منه المخاطبون الّذين وافق اصطلاحهم له عليه السلام. وفَهم مرادهم لا يتمّ إلّا بمعرفة كثير

من المسائل الأُصوليّة من مباحث الحقائق الشرعيّة والنّقل والأصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصِّص، وغير ذلك من القواعد الأُصولية.

وممّا ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره، فإنّه قياس مع الفارق، لأنّ زمان المَلك ومن حَكّمه واحد، ولسانهما متّحد، ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرِّف كافٍ. فقد لا يحتاج الى مسألة أُخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفة التي مبنى تحاورهما عليها، وإنْ لم يدوّناها على التّفصيل ولم يضبطاها على الإنفراد، مع أنّ لنا أنْ نمشي ممشاك في إنكار ما هو الحقّ الحقيق بالقبول ونقلت [ونقلب] عليك. ونقول: من أين يجوز للحاكم أنْ يعمل بما عهد إليه مع احتمال نسخه بعد ذلك أو تخصيصه أو أنّ مراده هل الثّقة النّفس الأمريّ أو من هو ثقة عند الملك، أو من هو ثقة عند الحاكم؟ فيجب عليه الفحص عن ذلك.

وأيضاً الأمر الذي نقله الثّقة هل هو على حقيقته أم لا؟ وأنّه إذا نقله الثّقة بعد نقله النّهي في طيّ كلامه في هذا المرام أنّ ذلك الأمر هلّ هو للوجوب أو للرخصة؟ وكذلك النّهي بعد الأمر وغير ذلك من القواعد، فإذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد، فكيف يمكنه العمل على مراد الملك؟

فإنْ قلت: إنّ الحاكم بسبب إتّحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد.

قلت: فأين مثل هذه فيما نحن فيه؟

وكذلك يظهر الجواب ممّا ذكره عن قوله: وبيّن له المخلَص عند تعارض الأخبار، فإنّ بيان المخلَص لنا إنْ كان من القواعد الأُصوليّة فيضرّك، وإنْ كان من الأخبار، فنقول: ما ورد في الأخبار من هذا القبيل متعارض غاية التّعارض،

والرّجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الأخبار دوريّ وسيجيئ الكلام فيه.

ومنها: أنّ علم الأُصول ليس إلّا نقل الأقوال المتفرّقة والأدلّة المتخالفة.

وفيه: أنّ تفرّق الأقوال وتخالف الأدلّة إنْ كان موجباً لبطلان العلم، فلا يبقى في الدُّنيا علم كان له أصل، سيّما علم الفقه الذي هو أساس الشّريعة. مع أنّا لو سلّمنا أنّ مقتضى قواعدكم التخيير بين الأخبار واختلاف فقهكم إنّما هو من جهة رخصة الشّارع وإعراضنا عمّا يرد على ذلك، فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف أفهامكم في الجمع بين الأخبار وفي فهم معانيها، فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة أُصوليّة(١) أو ورد النصّ بذلك؟

فإنْ قلتم: إنّ مقتضى ما دلّ عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه.

قلنا: نظير ما قلتم في الإنكار على العمل بقاعدة اجتماع الأمر والنّهي، فهل ترجعون في مثل ذلك الى العمل بأصل البراءة أو الحظر أو التوقّف ونحوها؟

ومن أين ثبت لكم أنّ فهمكم هذا حجّة عليكم في صورة الاختلاف؟

وبالجملة، هذه الشّكوك الواهية عمدة شكوكهم، ومنها تعرف حال ما لم نذكره.

السّابع

العلم بتفسير آيات الأحكام ومواقعها من القرآن أو الكتب الإستدلالية بحيث يتمكّن منها حين يريد، وهي خمسمائة آية عندهم.

وبعض الرّوايات التي تدلّ على تقسيم القرآن أثلاثاً: الى السُّنن والفرائض

---

١) في نسخة الأصل (الأُصولية).

وصفة أهل البيت عليهم السلام وأعدائهم، أو أرباعاً: فيهم عليهم السلام، وفي عدوّهم، وفي السُّنن والأمثال، وفي الفرائض والأحكام، ونحو ذلك، فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى.

ولعلّ المراد تقسيم مجموع القرآن من الظّهور والبطون، وإلّا فلا يستفاد من ظاهرها إلّا المقدار المتقدّم، وقد مرّ الكلام على حجّية ظواهر القرآن من الأخباريين والجواب عنهم فراجع.

الثّامن

العلم بالأحاديث المتعلّقة بالأحكام سواء حفظها أم كان عنده من الأُصول المصحّحة ما يرجع إليها عند الاحتياج وعرف مواقع أبوابها.

وقد أشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعامّ الى الفحص عن المخصِّص، ووجه الاحتياج ظاهر.

التّاسع

العلم بأحوال الرّواة من التّعديل والجرح، ولو بالرّجوع الى كتب الرّجال.

ووجه الاحتياج أنّ العمل بالأخبار مشروط بتوثيق الرّجال والاعتماد عليهم إذا بنينا إثبات حجّية خبر الواحد على الأدلّة الخاصّة به، كما أشرنا إليه في بيان شروط العمل به، أو أنّ مراتب الظّنون تختلف باختلاف أحوال رجال السّند إذا بنيناه على الدّليل الخامس من جهة أنّه ظنّ.

وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الأخبار ويتميّز الرّاجح عن المرجوح، إذ لا

ريب أنّ كون الرّجل ثقة مثلاً ممّا يوجب الظنّ بصدق خبره، وذلك لا ينافي إمكان حصول الظنّ بأمور أُخر.

فإنّ التّحقيق أنّ جواز العمل بأخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصّحيح، بل ولا الموثّق والحَسن أيضاً، بل كثيراً ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوّته، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث أخبار[1] الآحاد، مع أنّه ممّا ورد في الأخبار من وجوه التّرجيح بين الأخبار مثل قوله عليه السلام: **«الحُكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما»**[2]. وقوله عليه السلام: **«خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك»**[3].

وقد أُورد هنا شكوك:

الأوّل

ما نقل عن المولى محمد أمين الأسترابادي[4] وهو: أنّ أحاديثنا كلّها قطعيّة الصّدور وعن المعصوم عليه السلام، فلانحتاج الى ملاحظة السّند.

أمّا الكبرى فظاهر، وأمّا الصّغرى، فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع.

أقول: دعوى قطعيّة أخبارنا سيّما في أمثال زماننا، من أغرب الدّعاوي، وستعرف حال ما تمسّك به في ذلك.

ثمّ إنَّ المراد بمعرفة علم الرّجال هو معرفة حال الرّواة، لا خصوص قراءة

---

١) في نسخة الأصل (الأخبار).

٢) «الوسائل» ٢٧/ ١٠٦ ح ٣٣٣٣٤.

٣) «مستدرك الوسائل» ١٧/ ٣٠٣ ح ٢١٤١٣.

٤) راجع الفصل التاسع من «الفوائد المدنية» ص ٣٧١، وغيرها من الفوائد، فيه.

الكتب المعهودة، فلو فرض إمكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب، فيكفينا.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الرّوايات الواردة في اعتبار الأعدل والأفقه والأصدق ونحو ذلك، لا ريب أنّها في كتب أصحابنا المعتبرة المتداولة.

فإنْ قلت: إنّها قطعيّة، فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والأعدليّة ونحوهما قطعاً، سواء كان ذلك من كتاب «الكشّي» و «النّجاشي» أو غير ذلك، فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرّواة وهو المطلوب.

وإنْ قلت: إنّها ليست بقطعيّة، فهو مناقض لما ثبت عليه الدّليل من أنّ وجه عدم الاحتياج هو قطعيّة الأخبار.

فإنْ قلت: إنّا لا ندّعي إلّا قطعيّتها في الجملة لاقطعيّة جميع ما فيها.

قلت: جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعيّة، وأنّى لك بتعيين ما هو قطعيّ. ومن أين لك أنّ مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها ممّا يشتمل على اعتبار الأعدل والأفقه والأصدق ليست من القطعيّات وغيرها منها، مع أنّ نفس علاج الإمام عليه السلام في هذا الحديث لتعارض الأخبار يدلّ على كون تلك الأخبار التي سأل الرّاوي عن حالها ظنيّة لا قطعيّة، فإنّه لا معنى لعلاج تعارض القطعيّات بملاحظة السّند وعدالة الرّاوي، لأنّه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم عليه السلام إلّا من باب التّقيّة، وحكمه الرّجوع الى مخالفة العامّة، مع أنّه مذكور في تلك الرّوايات مع الأعدليّة والأفقهيّة، لا معنى لمعرفة موافقة العامّة ومخالفتهم بملاحظة أعدليّة الرّاوي وعدمها.

فظهر أنّ ما ذكر في العلاج إنّما هو في الأخبار الظّنيّة، وأنّهم عليهم السلام كانوا يرضون بالعمل بالأخبار الظّنيّة ومعالجة متعارضاتها بما ذكروه، مع أنّ في أخبار تلك الكتب ما يدلّ على أنّ الكذّابة والقالة قد لعبت أيديهم بكتب أصحابنا، وأنّهم

(لعنهم الله) كانوا يدسّون في كتبهم، فإنْ كانت[1] تلك الكتب قطعيّة الصّدور، فهذه الرّوايات أيضاً مندرجة، وإلّا فهو المطلوب.

ثمّ إنّه ذكر جملة من القرائن التي يوجب القطع على زعمه.

منها: أنّا كثيراً ما نقطع بالقرائن الحاليّة أو المقاليّة بأنّ الرّاوي كان ثقة بالرّواية لم يرض بالإفتراء، ولا برواية ما لم يكن بيّناً واضحاً عنده وإنْ كان فاسداً بجوارحه، وهذا النّوع من القرينة وافرة في أحاديث كتب أصحابنا.

أقول: ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدّعي من روايات أمثال هذا الرّاوي، يعني أنّه عرف من جزمه في نقله الرّواية واحتياطه مثل ترديده بين اللّفظين المحتملين. ومثل قوله في الموضع الذي يشكّ: أظنّ أنّه قال: كذا، أو: لا أحسبه إلّا قال: كذا، وهكذا، وأمثال ذلك أنّ هذا الرّجل ثقة في الرّواية ولا يرضى بالإفتراء بإمامه عليه السلام. وليت شعري، هل هذا إلّا معرفة حال الرّاوي، وهل هذا إلّا العلم بحال الرّجال؟

ولا ريب أنّ هذا المدّعي يحتاج في دعوى قطعيّة الرّواية الى معرفة هذا الرّجل في هذه المرتبة حتّى يحكم بقطعيّة خبره أينما يروي، فأقلّ ما فيما ذكره أنّه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرّجال، إذ قد عرفت أنّ مرادنا بمعرفة الرّجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاصّ.

ويرد عليه ثانياً: أنّ المعرفة بأنَّ الرّجل ثقة ولا يرضى بالإفتراء بإمامه عليه السلام كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التي لا يعلم أنّها منه، وهذا إنّما يتمّ بعد قطعيّة الإنتساب إليه حتّى يستنبط منها أنّه بهذه المثابة، وعلى فرض كون أصله متواتراً

---

١) في نسخة الأصل (كان).

عند مثل الصّدوق ﷺ كيف يحصل العلم بأنّ الصّدوق نقل هذه الرّواية عن هذا الأصل إذ لعلّه نقله مُعنعناً من غير أصله، والامتزاج وعدم التّعيين واحتمال المزج ينافي القطعيّة.

وثالثاً: أنّ كون الرّجل ثقة في النقل مجتنباً عن الافتراء، بعد ثبوته إنّما يثبت عند عدم تعمّد الإفتراء والكذب، وهو لا ينافي السّهو والغفلة والخطأ، سيّما مع تجويزهم النقل بالمعنى.

ورابعاً: أنّ هذه الأُصول لو سلّم كونها متواترة عند الصّدوق، فلم يثبت تواترها عندنا، واحتمال السّهو والخطأ والغفلة عن مثل الصّدوق غير عزيز.

وخامساً: أنّ حصول العلم من مثل هذه القرينة ممنوع، إذ كثيراً ما يدلّس من المرائي أمره لترويج الباطل، ويرائي من نفسه الزّهد والورع لتغرير النّاس، ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيّما لأمثالنا في زماننا في غاية البعد.

نعم، يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل، وكيف يحصل القطع لسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة أخبار الآحاد المشتملة على ذلك بعد ألف عام أو أزيد، وسيّما مع ادّعاء وفوره سيّما من الفسّاق والمخالفين.

وسادساً: أنّ غاية ما ذكرت أنّ هذا الرّاوي لا يروي إلّا ما يقطع بأنّه من المعصوم عليه السلام وليس كلّ قطع موافقاً للواقع، إذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركّب من دون تقصير منه.

وسابعاً: أنّ هذه الحال، حال راوي الأصل، وغاية ما يثبته المدّعي أنّ ذلك الرّاوي لا يروي إلّا ما يقطع به، وأمّا حال الواسطة بينه وبيننا، فلا يعلم من ذلك.

والقول: بأنّ المراد بذلك بيان صاحب الأصل، فلا يضرّ جهالة الواسطة مع تواتر الأصل عنه قد عرفت الجواب عنه.

وحاصله، أنّ قطعيّة الأصل عند الصّدوق مثلاً لا ينفعنا ولا يفيدنا إلّا الظنّ بالصّدق، الى غير ذلك من الأبحاث [الإيجاب] الكثيرة التي ترد عليه، لا نطيل الكلام بذكرها.

ثمّ إنّ بعض الأفاضل قد يوجّه المقام بأنّه يحصل العلم العاديّ من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الأصل، وكذا من إسناد الصّدوق إليه وهو غريب.

واعلم أنّ بعض الأخباريين وجّه قولهم بقطعيّة الأخبار، ودعوى حصول العلم بصحّة الأصل وصدوره عن المعصوم عليه السلام أو يصدّق مثل الصّدوق فيما أسند الى صاحب الأصل، أنّ المراد بالعلم هو ما تطمئنّ به النفس وتقضي العادة بالصّدق. وهذا هو العلم العادي، وهو يحصل بخبر الثّقة الضّابط المتحرّز عن الكذب، بل وغير الثّقة إذا علم من حاله أنّه لا يكذب، أو دلّت القرائن على صدقه، وهذا هو الذي اعتبره الشّارع في ثبوت الأحكام عند الرّعيّة، وقد عمل الصّحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام بخبر العدل الواحد، وبالمكاتبة على يد الشّخص الواحد، ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه، نظراً الى إمكانه، كما لا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنّا لحظة تجويز موته فجأة، ومن تتبّع كلام العرب يظهر عليه أنّ إطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم.

والحاصل، أنّ مثل هذا الإطمئنان يجوز العمل به، فإنْ شئت فسمّه علماً، وإنْ شئت فسمّه ظنّاً، فالنّزاع بين الأخباريين والمجتهدين لفظيّ.

أقول: وفيه نظر يتوقّف بيانه على بيان معنى العلم العادي.

فاعلم أنّهم بعد ما عرّفوا العلم بأنّه تمييز لا يحتمل النقيض، أوردوا عليه بالعلوم العاديّة، كعلمنا بأنّ الجبل الغائب عنّا بعد لحظة لم يصر ذهباً، ولا الأواني

الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة، علماء عارفين بـالعلوم الدّقـيقة، بأنّها علم ويحتمل النقيض، فإنّه كما وقع انقلاب العصا حيّة، وصيرورة الميّت حيّاً اللّذَين جرت العادة، بعدمهما، فلا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبيّ ﷺ الذي هو صاحب هاتَين المعجزتين، وقد انخرقت تلك العادة. فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه، والأواني التي اختفت عنّا بكرامة بعض الأولياء، فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك، بل ذلك إنّما هو ظنّ متاخم للعلم يشتبه بالعلم، كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيّات والتجربيّات، فلا يصحّ القـول بـحصول الجزم مع احتمال النقيض، وهذا النقض منقول عن العلّامة ﷺ في «النّهاية».

وأُجيب عنه: بأنّ مطلق التجويز لا ينافي الجزم، فإنّ هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية إنّما هو بالنظر الى الإمكان الذاتيّ لعموم قدرة الله تـعالى وقـابليّة المادّة، وأمّا بالنّظر الى مجرى عادة الله تعالى، فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدّل.

وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقّق البهائي ﷺ أنّ كون الجبل حـجراً مثلاً لا يحتمل نقيضه حال العلم بأنّه حجر، سواء كان في شيء من الأوقات أو دائماً.

والحاصل، أنّ ما دام العادة تقتضي انتفاء النّقيض، فلا احتمال للنقيض، وذلك لا ينافي إمكان تبديل الحجر ذهباً بالذّات، ومن حيث القابليّة وعموم قدرة الله تعالى.

فقولنا: لا يحتمل النّقيض، بمعنى أنّ النّقيض ممتنع ولو بالغير، وهو لا ينافي الإمكان الذّاتي، فالجبل حين علمنا بأنّه حجر، ذاته لا ينافي الذّهبيّة، لكنّ العادة تنافيها، وكذا الكلام [illegible]، فإنّ العلم بأنّ العالم مضيئ في النّـهار، لا

ينافيه الاحتمال العقليّ وهو أنْ تكون الباصرة مؤفة[١] في نفس الأمر واشتبه عليه الأمر لأنّ ذلك أمر ممكن.

فالجواب عنه بمثل ما مرّ.

أقول: ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلّامة ﷺ على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشّيء مع إمكان خلافه بالنّظر الى ذاته، فإنّه لا ريب أنَّ العلوم تختلف باختلاف متعلّقاتها. فالعلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان، ممّا يحصل به الجزم، ولا يمكن خلافه في نفس الأمر، لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطّننا له ولا في غيره، بخلاف عدم انقلاب الحَجَر ذهباً وكون العالم مضيئاً، فإنّه وإنْ كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الأمر معاً في آنْ حصول العلم ووقت المشاهدة، لكن لا يلزم محال بالنّظر الى ذاته لو فرض خلافه، يعني في وقت آخر، بل الظّاهر أنّ مراد النّاقض، أنّ قولك في تعريف العلم: لا يحتمل النّقيض عدم الاحتمال عند العالم في نفس الأمر.

وإذا كان كذلك، فقد لا يحتمل العالم النّقيض لغفلته لسبب مجرى العادة وعدم تفطّنه لمقدار جريان العادة، فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبّه باحتمال الخلاف، وأنّ العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر، فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزء. فإنّ من كان له بستان ذوات حيطان وأشجار وأنهار يتردّد إليه في كلّ يوم، فهو في كلّ ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان، ولو اتّفق في بعض اللّيالي أنّ بعض أعدائه خرّب هذا البستان وقلع

---

١) ويبدو أنّ مقصوده الآفة وهي العاهة، ويقال: قد أيف الزّرع ـ على مالم يسم فاعله ـ أي أصابته آفة فهو مؤوف.

أشجاره وطمّ أنهاره وزرع في موضعه كلّ ذلك في ليلة واحدة، لِمَا كان له من كثرة القوّة والخدم والحشم ما تمكّن به من ذلك في ليلة، فهو في الصّبح جازم قـاطع بوجود البستان كما كان، فإذا جاءه لم يجدْ هناك شيئاً إلّا زرعاً جديداً، وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه، وأنت إذا سألته في الصّبح عن العلم بوجود بستانه يتعجّب عن السّؤال، ولكن إنْ نبّهته وقلت: أفلا يمكن أنّ عدوّك المتسلّط القويّ الفلانيّ خرّب بستانك في اللّيلة وجعلها قاعاً صَفصفاً؟ فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردّد ويزول عنه الجزم.

فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين[١] باستصحاب الحال السّابق بمقدار ما يحصل له بعد التأمّل والتفطّن للاحتمالات ونفيها الى حين معيّن معلوم. ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموادّ والمقامات والأوقات، وهذا لا يحتمل النّقيض أبداً، واحتمال النّقيض في غير زمان العلم، لا يصير نقضاً عـلى عدم احتماله في آنْ العلم.

نعم، يمكن النّقض بالجزم الحاصل قبل التّفطّن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عمّا اقتضاه مقدار العادة، وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة، وإطـلاق العلم عليه شائع. وهذا قابل لاحتمال النّقيض بالنّظر الى العالم أيضاً، لكن بالنّسبة الى حالتي التفطّن وعدم التّفطّن، فلا احتمال عنده في بادى النّظر، ومع الغفلة على وجه من الوجوه، ويحتمل النّقيض عنده بعد التّفطّن فـي الوقت الذي كـان فـيه جازماً أيضاً.

والجواب عن هذا النّقض: إمّا بأنّ المراد بالعلم ما لا يحتمل النّقيض في نفس

---

١) بدل من فاعل يحصل، لا فاعل له.

الأمر وإنْ كان بسبب العادة فيختصّ باليقين المصطلح، أو بأنّ المراد من العلم ما لا يحتمل النّقيض عند العالم، فهو علم ما دام كذلك لا مطلقاً.

فالكلام هنا يقع في موضعين:

أحدهما: أنّ هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن [وانّ] إطلاقاته الحقيقيّة أو المجازية؟

والثاني: أنّه حجّة أم لا؟ والأظهر في موضعَين [الموضعين] نعم.

أمّا الأوّل: فلما يستفاد من تتبّع كلام العرب.

وأمّا الثاني: فلِلزوم التكليف بما لا يطاق لولاه، ولِمَا يستفاد من تتبّع طريقة الشّارع وسلوكه مع الرّعيّة، وللزوم العسر والحرج لولاه. فالذي ينفع فيما نحن فيه، أنّ القطع الذي يدَّعونه في الأخبار، وأنّ تلك الأُصول، كانت قطعيّة، وأنّ حكم الصّدوق ﵀ بصحّته ممّا يوجب القطع بالصحّة، هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتّنبيه والتّشكيك أو لا، بل هو ظنّ؟

وأمّا دعوى كونه يقيناً مصطلحاً فهو ممّا لا يحسن دعواه من عالم منصف.

والتّحقيق، أنّ دعوى مثل هذا الجزم من خبر الثّقة المشافه الحاظر، ممّا لا يمكن إنكاره قبل التّنبيه عن الغفلة من احتمال السّهو والنسيان،

وأمّا دعواه في حقّ أخبار كتبنا بعد تمادي الأيّام المتطاولة وسنوح السّوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزّلّات والاشتباهات، واحتمال اختلاط تلك الأخبار في الكتب وتداخل الأُصول المعتمدة بغيرها، وإدخال صاحب التّصانيف المتأخّرة الأخبار المعنعنة عن المشايخ مضافاً الى تلك الأُصول فيها، مع ما يتطرّق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التّصانيف المتأخّرة أيضاً، ففي غاية البعد.

والحاصل، أنّ دعوى الجزم بأنّ كلّ حديث في «الفقيه» و «الكافي» إنّما هو عن المعصوم عليه السلام لا غير، في غاية البعد، فضلاً عن «التّهذيب» و «الاستبصار».

والحاصل، أنّ ما يحصل للفقيه إمّا ظنّ وإمّا جزم في بادى النّظر، ويتزلزل بالتّنبيه والتّفطّن لاحتمال الغفلة والسّهو والنسيان، وإمّا جزم يحصل بعد التّفطّن والتّنبيه للاختلافات أيضاً، سواء طابق الواقع أم لا.

ومنها: تعاضد بعض الأخبار ببعض.

وفيه، أنّ التعاضد إنْ كان على حدّ التواتر، فلا إشكال في إفادة القطع، ولكن من أين ذلك وأنّى هو إلّا في غاية النّدرة، ولا كلام فيه، ولا يحتاج مثله الى معرفة السّند.

ومنها: نقل الثّقة العالم الورع في كتابه الذي ألّفه لهداية النّاس، ولأنْ يكون مرجع الشّيعة، أصل رجل أو روايته على ظنّ، مع تمكّنه من استعلام حال ذلك الأصل أو تلك الرّواية، وأخذ الأحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام.

وفيه، أنّ أظهر أفراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من «لا يحضره الفقيه».

وفيه: أوّلاً: أنّ كون الصّدوق رحمه الله ثقةً وورعاً لا يوجب عصمته عن السّهو والغفلة والخطأ.

وثانياً: أنّ كون التّأليف من جهة الهداية والإرشاد لا يوجب كون الرّواية قطعيّة الصّدور، وإنّما يتمّ ذلك لو لم نقل بحجّية أخبار الآحاد، وهو أوّل الكلام، بل المستفاد من سير الأئمّة عليهم السلام وطريقتهم تجويزه كما أشرنا إليه في محلّه.

وثالثاً: أنّه لا ريب ولا شكّ في ثقة أكثر علمائنا المتأخّرين مع أنّهم كانوا يعملون بالظّنون، حتّى أنّ مثل الشهيد الأوّل الذي لا يوصف بكيت وكيت، كان يجوّز العمل بالشّهرة الخالية عن الخبر أيضاً، ومع ذلك ألّف الكتب لهداية النّاس.

ورابعاً: أنّا لا نسلّم تمكّن الصّدوق من استعلام حال الأصل على سبيل القطع،

وكذلك من أخذ الحكم عنهم عليهم السلام. ولو سلّم إمكان حصول القطع له ببعض الأخبار أو ببعض الأحكام، فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك، إلّا مع إثبات حرمة العمل بظنّياتها عنده، وهو أوّل الكلام.

وخامساً: أنّ الاعتماد على نقل الثّقة العارف إنّما هو معنى الاحتياج الى علم الرِّجال، فإنّ ما ذكره لا يتمّ إلّا بمعرفة كون الرّجل ثقة، والمعرفة بحال الرِّجال قد يثبت بالضّرورة، وقد يثبت بالنّظر.

ودعوى كون عدالة جميع أرباب الكتب المؤلّفة للإرشاد بدهيّته ممنوع.

وسادساً: أنّ كون الأصل معتمداً لا يوجب قطعيّة جميع أخباره، سيّما مع قوله في أوّل «الفقيه»: لم أقصد قصد المصنِّفين في إيراد جميع ما رووا، ولا يحصل لنا القطع بأنّ الصّدوق رحمه الله إنّما ذكر قطعيّاته.

سلّمنا، لكنّه ذكر القطعيّ عنده وأنّى له بأنّه قطعيّ في نفس الأمر.

وأيضاً كون الأصل معتمداً، من المسائل المختلف فيها، وكونه معتمداً عند الصّدوق رحمه الله لا يفيد القطع بكونه معتمداً في نفس الأمر، وتحقيق كونه معتمد في نفس الأمر أو غير معتمداً أيضاً يعلم من علم الرِّجال.

ومنها: أنْ يكون رواته واحد ممّن اجتمعت العِصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم.

وفيه أوّلاً: أنّ معرفة هؤلاء لا يحصل إلّا بمعرفة الرِّجال.

وثانياً: أنّ هذا الوجه يدلّ على عدم قطعيّة الأخبار، إذْ الإجماع على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء يشعر بأنّ غير هؤلاء لا يحكم بصحّة روايتهم، ولا ريب أنّ الأُصول التي جعلها المشكّك من الأُصول المعتمدة، كثيراً ما يكون من غير هؤلاء، وهم الأكثرون وهؤلاء الأقلّون.

وثالثاً: أنّ دلالة تصحيح ما يصحّ عنهم على القطعيّة ممنوعة، كما أنّ الصحّة عند المتأخّرين لا يدلّ على القطعيّة. وما اشتهر بينهم من أنّ مراد القدماء من صحّة الحديث هو ما صحّ اتّصاله بالمعصوم عليه السلام، فهم يفسّرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التّواتر أو من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك. ثمّ يفسّرون القرائن بما لا يوجب القطع، مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنّة ونحو ذلك، فلاحظ أوّل «الاستبصار» وغيره.

ورابعاً: إنّ ذلك ليس بالإجماع المصطلح حتّى يكون حجّة، خصوصاً عند المشكّك.

سلّمنا، لكنّه منقول بخبر الواحد، وهو لا يفيد إلّا الظنّ.

سلّمنا، لكنّه وقع الاختلاف[1] في هؤلاء أيضاً فإنّ بعضهم ذكر مكان الأسديّ ليث المراديّ، وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن أيّوب، وجعل بعضهم مكانه الحسن بن عليّ بن فضّال، وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى، فإذا حصل الشكّ للقدماء في تعيين هؤلاء فأنّى لنا بالقطع بالتّعيين.

وخامساً: أنّه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء إلّا أنْ يكون مراده بيان حال صاحب الأصل. وحينئذ يرد عليه أنّه لا يكفي ذلك لنا، مع ورود سائر الأبحاث التي قدّمناها وغيرها.

أقول: ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتّفاق الطّائفة على العمل بروايتهم، كعمّار السّاباطي، وأضرابه، فإنّه مع كونه منقولاً بخبر الواحد فيه، إنّ ذلك لا يوجب القطعيّة، بل غايته جواز العمل بها، وأمّا قطعيّة الصّدور، فلا.

---

١) في نسخة الأصل (الاختلافات).

وكيف يحصل القطع مع أنّ أشهرهم وأكثرهم رواية هو عمّار، ولا يخفى على المطّلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتّهافت الكاشفَين عن سوء فهمه وقلّة حفظه. وممّا يشهد به مارواه عن الصّادق صلوات الله وسلامه عليه في وجوب النّوافل اليومية ولما عرض عليه عليه السلام قال: «أين تذهب، إنّما قلت: إنّ الله يتمّ الفرائض بالنّوافل»(١)، وأمثال ذلك.

ومنها: أنْ يكون الرّاوي من الّذين قال الإمام عليه السلام فيهم أنّهم ثقات مأمونون، أو: خذوا عنهم معالم دينكم، أو: هؤلاء أمناء الله في الأرض، وأمثال ذلك.

وفيه: أوّلاً: أنّ ذلك يوجب الإحتياج الى علم الرّجال، ومعرفة حال الرّجال أنّه هل هو منهم أو لا.

---

١) روى الشيخ في التهذيب ٢/٢٥٩ باب ١٢ ح ٢٨ [٩٥٩] عن محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن بن علي بن عبدالله عن إبن فضّال، عن مروان عن عمّار السّاباطي «قال: كنّا جلوساً عند أبي عبدالله عليه السلام بمنى، فقال له رجلٌ: ما تقول في النّوافل؟ فقال: فريضه، قال: ففزعنا وفزع الرّجل، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إنّما أعني صلاة الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّ الله يقول: ومن اللّيل فتهجّد نافلة لك.

وفي رواية عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنَّ عمّار السّاباطي روى عنك رواية، قال: وما هي؟ قلت: روى أنّ السّنة: فريضة، فقال: أين يذهب، أين يذهب؟! ليس هكذا حدّثته، إنمّا قلتُ له: من صلّى فأقبل على صلاته ولم يحدّث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها وإنّما أمرنا بالسنّة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة.

وفي رواية اخرى أيضاً عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ العبد ليرفع له من صلاته نصفها أو ثلثها أو ربعها أو خمسها فما يرفع له إلّا ما أقبل عليها منها بقلبه، وإنمّا أمرنا بالنّافلة (في التهذيب بالنّوافل) ليتمّ لهم بهما ما نقصوا من الفريضة. كما في «الوسائل» ٤/٧١ باب ١٧ و ٢٩ راجع أحاديثها.

وثانياً: أنّ ماورد في هذا المعنى أخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء، بل إنّما يوجب الظنّ، فكيف يفيد ذلك العلم بقطعيّة أخبارهم.

وثالثاً: على تقدير إفادتها القطع بأنّ هؤلاء كما ذكرهم عليه‌السلام، [لكن] وثاقة الرَّجل وأمانته إنّما يمنع من تعمّد الكذب، ولا يمنع عن الخطأ والسّهو.

وكذلك الأمر بالمتابعة لا يوجب قطعيّة ما يروونه، غاية الأمر أنّه يفيد وجوب العمل بفتواهم، وأين هو من قطعيّة مايروونه.

ومنها: وجوده في «الفقيه» و «الكافي» وأحد كتابي الشّيخ لاجتماع شهادتهم على صحّة أحاديث كتبهم أو على أنّها مأخوذة من الأصول المجمع على صحّتها.

وذلك لأنّ الصّدوق قال في أوّل «الفقيه»(١): «إنّي لا أُورد في هذا الكتاب إلّا ما أُفتي به وأحكم بصحّته، وهو حجّة بيني وبين ربّي».

وقال الكليني رحمه‌الله في أوّل «الكافي»(٢) مخاطباً لمن سأله تصنيفه: وقلت: إنّك تحبّ أنْ يكون عندك كتاب كان يجمع من جميع فنون علم الدّين ما يكتفي به المتعلِّم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدِّين والعمل به بالآثار الصّحيحة عن الصادقَين عليهما الصلاة والسلام. الى أنْ قال: وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت، وأرجو أنْ يكون بحيث توخّيت.

والشيخ رحمه‌الله قال في «العدّة»(٣): «إنّ ما عملت به من الأخبار فهو صحيح».

وفيه: أنّه لا يدلّ على تصحيح هؤلاء للحديث على أنْ يكون قطعيّاً، كما ترى

---

١) «من لا يحضره الفقيه»: ١ /٣.

٢) ١ /٨.

٣) وكذا نقله عنه أيضاً في «الوافية» ص ٢٦٥.

أنّ المتأخّرين أيضاً لا يستلزم تصحيحهم قطعيّة الخبر، ومن أنّى لك إثبات هـذا المعنى الصّحيح عندهم.

ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقّق البهائيّ ﷺ في كتاب «مشرق الشّمسَين»[١]: أنّ المتعارف بين القدماء كان إطلاق الصّحيح عندهم على كلّ حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، وإقترن[٢] بما يوجب الوثوق به والرّكون إليه. ثمّ ذكر ممّا يوجب ذلك أموراً يستلزم أحدها قطعيّة الخبر ولا يفيد إلا الظنّ بصدورها عن المعصوم عليه السلام، بل ربّما يصفون الخبر بالقطعيّ ولا يـريدون ذلك، فـضلاً عـن أنْ يصفوه بالصّحّة.

ويشهد به ما ذكره الشيخ في أوّل «الاستبصار»[٣] في تقسيم الخبر، فإنّه جعل ما وافق ظاهر الكتاب، بلّ ومفهومه المخالف من القطعيّ، فلاحظ حتّى يظهر لك ما قلته. مع أنّه يظهر من التّتبع أنّ الصّدوق أيضاً يريد من الصّحيح ما هو المعتمد الرّاجح الصّدق، وهو كثيراً ما يعتمد في تصحيح الحديث بـتصحيح شـيخه إبـن الوليد، وإنّه كان يرى قبول ما يرويه الثّقة الضّابط، وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى.

فالظّاهر أنّ مراد الصّدوق ﷺ من صحّة الأصل الذي أخذ الحديث عنه، كون الأصل ممّا يعتمد عليه في الجملة، لا كون جميع أخباره كذلك، وذلك لأنّ مـن الأُصول ما كان لا يعتمد عليه لأجل راويه وكـونه مـن الكـذّابـين، أو لتـخليط

---

١) ص ٢٦.
٢) في المصدر الأصلي (أو اقترن).
٣) ١/ ٤

الكذّابين فيه شيئاً وإغتشاش الأمر فيه.

ومنها: ما كان معتمداً لأجل الوثوق بصاحبه، أو القرائن التي دلّت على أنّه صدر من صاحبه في حال استقامته وإنْ إعتراه بعد ذلك تخليط، فالمعتمد في مقابل غير المعتمد، وليس معناه قطعيّ الصّدور، وإنْ احتمل كون بعض أخبار الأصل المعتمد قطعيّ الصّدور عنده، مع أنّ ذلك لا يفيد قطعيّته عندنا، مع أنّ الصّدوق رحمه الله كثيراً ما يردّ الرّواية بأنّه تفرّد به فلان، ويذكر إسم الثّقة صاحب الكتاب المعتمد، كما في أوّل باب وجوب الجمعة، وفي باب إحرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحجّ، وهذا كلّه يدلّ على كونها ظنيّة عنده.

وكذلك الكلام [كلام] الكليني رحمه الله في أوّل كتابه لا يدلّ على قطعيّة الأخبار لما ذكرنا، مضافاً الى ما يشير إليه قوله: وأرجو أنْ يكون بحيث توخّيت. مع أنّ القطعيّة عنده لا يفيد القطعيّة عندنا، مع أنّ الصّدوق كثيراً ما يطرح روايات «الكافي» كما يظهر في باب الرّجل يوصي الى رجلَين، وفي باب الوصيّ يمنع الوارث وغيره، وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتأخّرين.

وأمّا ما نقل من «العدّة» فلا يحضرني ما ذكره. وقال بعض أصحابنا المتأخّرين: إنّي تصفّحت كتاب «العدّة» ولم أرَ ذلك فيها، ثمّ إنّ بعض المتأخّرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعيّة أخبار تلك الكتب وإبطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرِّجال ذهب الى أنّ تلك الأخبار قطعيّة العمل، للعلم العادي بأنّ الكتب الأربعة مأخوذة من الأُصول المعتمد.

ومعنى كون الأصل معتمداً هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنصّ الأئمة عليهم السلام وتقريرهم، وإنْ اشتمل بعضها على ما علم أنّه من غيرهم عليهم السلام لأجل تقيّة أو ضيق وقت عن البيان والتّفصيل وتمييز ما هو الحقّ من غيره. ثمّ أورد على

نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرِّجال على ما ذكرت.

وأجاب عنه: أنّ ما قلته إنّما هو في غير المتعارضات، وأمّا المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها إلّا مع الرّجوع الى التراجيح، ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل بأحد المتعارضَين من دون مراجعة الى التّراجيح، ولا ريب أنّ التفتيش من الرّواة أحد أسباب التّراجيح.

وفيه: أنّ دعوى حصول القطع بجواز العمل بكلّ ما فيه، وإنْ كان راويها من الكذّابين المشهورين الّذين وَرَد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الأئمة عليهم السلام أو من الضّعفاء أو المجاهيل، ممنوعة.

وما استشهد به من عمل السّيد والشيخ وإبن إدريس وغيرهم بالأخبار الضّعيفة، فلا يدلّ على مدّعاه، إذ لعلّهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد، ولذلك نحن نعمل بالأخبار الضّعيفة المعمول بها عند معظم الأصحاب، مع أنّا لا نمنع حصول الظنّ بالأخبار الضّعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة، لكن إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو للأصول الممهّدة ولو من دليل العقل، فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الإسناد، فقد يوجب صحّة السّند حصول ظنّ يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها، لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب.

والحاصل، أنّ التّحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظنّ والرّجحان وملاحظة الرّواة من أسبابه، فإنّه[1] يتفاوت الحال بسببه، فلابدّ من ملاحظته سواء كان في الأخبار المتعارضة أو غيرها.

---

١) في نسخة الأصل (فإنّها).

الشّك الثّاني

ما نقل عن بعض الفضلاء من أنّ الاستقراء وتتبّع سير السّلف يكشفان عن أنّ علماءنا كانوا يعملون بكلّ ما حصل لهم الظنّ بأنّه مراد المعصوم عليه السلام، وإنْ كان من رواية ضعيفة أو غيرها، فلا حاجة الى معرفة حال الرّواة، بل المتّبع إنّما هو الظنّ.

وقد أُجيب: بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السّيد وإبن إدريس وغيرهما، وعملهم ببعض الأخبار الضّعيفة لعلّه لكونه محفوفاً بالقرائن القطعيّة عندهم.

وكيف يجوز العمل بالظنّ من حيث إنّه ظنّ وقد يكون منشأه الهواء أو العصبيّة أو الحَسَد، فيحصل الهرج والمرج في الدِّين لعدم الانضباط، فيجب أنْ يكون ما يعمل به ظنّاً مضبوطاً كظاهر الكتاب والحديث مطلقة أو الصّحيح منه.

والتّحقيق، أنّ هذا الاستقراء صحيح بالنّسبة الى طريقة أكثر علمائنا لا يحسن إنكاره، والسّيد رحمه الله وإبن إدريس رحمه الله وأمثالهما إنّما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد، لا مطلق ما يحصل به الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام.

نعم، لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما، ولم يظهر من المشكِّك ذلك أيضاً، ولكنّ هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرِّجال، إذ معرفة حال الرِّجال والعلم بثقته ممّا يحصل به الظنّ.

ومن الأسباب الموجبة له، فهو لا ينافي العمل بمطلق الظنّ فإذا حصل من كون الرّجل ثقة، الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام وفرض عدمه لو لم يكن ثقة، فكيف يقال بعدم مدخليّة ذلك في الظنّ، وهو إنّما يحصل من علم الرِّجال.

لا يقال: إنّ الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظنّ ولا يجب علينا الفحص من أمارات الظنّ، لأنّا نقول: نحن مكلّفون بالظنّ بعد استفراغ الوسع، والظنّ بعد الاستفراغ إنّما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخليّة في حصول الظنّ وعدمه.

فالحقّ، أنّ المتّبع هو الظنّ الحاصل بمراد المعصوم عليه السلام وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به، وقد لا يحصل بأخبار عديدة صحيحة، ولذلك قد يكتفى في التّرجيح بورود الحديث في «الكافي» أو «الفقيه» في مقابل معارضة المساوي له في السّند مع كونه في غيرهما، إذا لم يقترنه ما يرجّحه من جهة أُخرى.

وبالجملة، المعتمد في تصحيح الأخبار عندي والعمل على الصّحيح إنّما هو من أجل الظنّ لا للآية ولا لغيرها، كما أشرنا سابقاً، وقد وقع الإفراط والتفريط في ذلك. فربّما يبالغ بعض متأخّري الأصحاب في ردّ غير الأخبار الصّحيحة ولو بسبب توهّم اشتراك أو بسبب عدم التّصريح بالتّوثيق، وإنْ كان الرّجل مثل إبراهيم بن هاشم أو مثل سَماعة بن مِهران أو الحسن بن عليّ بن فضّال، لأنّه ليس بصحيح. وربّما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في أيّ كتاب يكون، وبأيّ سند يكون.

والتّحقيق، الرّجوع الى ما يوجب الظنّ والرّجحان بالنّسبة الى المعارض، فالصحّة من جملة تلك الأسباب لا أنّها تعتبر لأجل النصّ والتعبّد.

وفي تتمّة كلام المجيب حَزازات يظهر تحقيق الحال فيها ممّا ذكرنا في مبحث خبر الواحد من أنّ تعيين الظّنون المعلوم الحجّية بالخصوص في غاية الإشكال، بل المدار على ما يحصل به الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام إلّا ما خرج بالدّليل كالقياس، فلا يحصل الهرج والمرج. ولو ذكر مقام الهوى والعصبيّة والحَسَد، القياس والاستحسان ونحوهما، لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمّل.

الشكّ الثّالث

وهو مشتمل على أمور:

أحدها: ثبوت الخلاف في معنى العدالة، وفي معنى الكبيرة وعددها، فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدِّلين وجرحهم إلّا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم، وسيّما مع كون تعديل بعضهم مبنيّاً على تعديل من تقدّم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة.

وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدّمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد، وقبول الجرح والتّعديل، ونقول هنا أيضاً مضافاً الى ما مرّ: إنّه لا ريب في حصول الظنّ بالتزكية كيفما كان، وإذا كان البناء في الفقه على الظنّ، فهذا من جملة أماراته، فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرِّجال.

وثانيها: أنّ بعض الأُصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين، وبعضهم اكتفى بالواحد، ولا يعلم مذهب المعدّلين في ذلك، مع أنّ تعديل أغلبهم مبنيّ على تعديل من تقدّمهم، ولا يعلم موافقتهم لهم أيضاً.

وفيه: أنّ ذلك لا يضرّ من قال بالتّزكية من قبل الظّنون الاجتهادية، كما اخترناه، أو من باب الخبر. ولو سلّم كونه من باب الشّهادة، فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدّمناه في مباحث الأخبار في أصل التّعديل، وما ذكرناه هاهنا في الأمر الأوّل.

وثالثها: أنّ كثيراً من الرّواة ممّن كان على خلاف المذهب، ثمّ رجع وحسن إيمانه، والفقهاء يعدّون روايته من الصّحاح مع جهالتهم بالتّاريخ وزمان صدور الرّواية، وكذلك الإشكال في العكس.

وقد أشرنا الى ذلك أيضاً في مباحث أخبار الآحاد وأجبنا عنه، ونقول هنا أيضاً: إنّ من يحكم بالصحّة لعلّه علم بتاريخ الصّدور أو علم به من جهة القرائن،

وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرِّجال، بل هذا ممّا يزيد الاحتياج لأجل تمييز أمثال هذه الأشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه.

ورابعها: أنّ العدالة بمعنى الملَكة لا يمكن إثباتها بالشّهادة والخبر، لأنّ حجّيتهما منوطة بالحسّ.

وفيه: منع انحصار حجّية الشّهادة والخبر في المحسوس أوّلاً وكفاية محسوسيّة آثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانياً، وبداهة حصول العلم لنا بعدالة أكثرهم بسبب تعديل المعدّلين سيّما إذا كانوا كثيرين، مثل الأركان الأربعة وأضرابهم في الأوّلين، والفضلاء الخمسة وأضرابهم في الآخرين، وهكذا ثالثاً، وحصول الظنّ والرّجحان بمحض تعديلهم، سيّما إذا تعدّدوا، والاكتفاء به كما أشرنا رابعاً، ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامساً.

وخامسها: أنّ شهادة فرع الفرع غير مسموعة، سيّما إذا كان متنازلاً بمراتب، كما فيما نحن فيه.

ويظهر الجواب عنه ممّا تقدّم من منع كونه شهادة، وحصول اليقين في كثير منهم بديهة، وكفاية الظنّ في بواقيهم.

وسادسها: أنّه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالباً بسبب اشتراك الإسم، ولا يمكن العلم بصحّة السّند من جهة احتمال السّقط، فلعلّ ما سقط من الرّواة كان ضعيفاً، فلا فائدة في الجرح والتّعديل، فلا فائدة لمعرفة علم الرِّجال.

وفيه: أنّا إذا بَنَينا على العمل بالظنّ، فالمدار على الظنّ، فإذا حصل لنا ظنّ بسبب القرائن من جهة الرّاوي والمرويّ عنه وطبقة الرِّجال ونحو ذلك، يكون الرّجل واحداً معيّناً من المشاركين في الإسم فنتّبعه، فإذا لم يحصل، فنتوقّف.

وكذلك كلّ ما يحتمل السّقط ننفيه بأصل العدم، إلّا إذا حصل قرينة يحصل بها

الظنّ بالسّقط، فنتوقّف.

وسابعها: أنّا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشّيخ عند نقل الأخبار من الأُصول، كما أنّه روى عن صاحب الأصل عمّن روى عن الإمام عليه السلام، مع أنّ صاحب الأصل رواه بواسطة أو واسطتين عمّن روى عن الإمام عليه السلام فهذا مرسل مقطوع، والغافل يتوهّم كونه مسنداً كما وقع ذلك في كتاب «الحج» في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجليّ، فكذلك ربّما يذكر الشيخ رحمه الله عن «الكافي» حديثاً يحسب النّاظر أنّه معلّق، لأنّ الكلينيّ رحمه الله لم يدرك الرّاوي، مع أنّ الكلينيّ رواه في «الكافي» مسنداً وإنّما حذف أوّل السّند فيه اعتماداً على ما تقدّمه من الرّواية.

وكذلك كثيراً ما يشتبه في الأسناد كلمة المجاوزة بواو العطف، فيذكر مكان الأوّل الثاني وبالعكس، وأمثال ذلك، فلا يبقى فائدة في الجرح والتّعديل وتصحيح الإسناد مع إمكان حصول أمثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه.

والجواب عن جميع ذلك: أنّ السّهو النّادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظنّ الحاصل من ظاهر حال الثّقة الضّابط ومن جهة الكثرة والغلبة، إذ لا شكّ ولا شبهة أنّ إصابة هؤلاء الأعاظم أكثر من زلّاتهم، وحفظهم أغلب من سهوهم.

وبالجملة، إنّكار حصول الظنّ من ملاحظة حال الرّجال مكابرة، فالأولى ترك الالتفات إليها.

العاشر

أنْ يكون عالماً بمواقع الإجماع ليحترز عن مخالفته، وهو ممّا لا يمكن في أمثال زماننا غالباً إلّا بمزاولة الكتب الفقهيّة الاستدلالية، بل متون الفقه أيضاً.

ومن ذلك يظهر أنّ معرفة فقه الفقهاء أيضاً من الشّرائط لا من المكمّلات، كما ذكر بعضهم، فإنّ الإنصاف أنّ فهم الأخبار أيضاً ممّا لا يمكن إلّا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها، فضلاً عن معرفة الوفاق والخلاف، وموافقة العامّة والمـخالفة وغير ذلك.

الحادي عشر

أنْ يكون له ملَكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكّن بها من ردّ الفروع الى الأصول، وإرجاع الجزئيّات الى الكلّيّات والتّرجيح عند التّعارض، فإنّ معرفة العلوم السّابقة غير كافية في ذلك، بل هي أمر غريزيّ موهوبيّ يختص ببعض النّفوس دون بعض، فإذا كانت هذه الحالة موجودة في نفس وانضمّ إليها معرفة [العلوم] السّابقة، فيحصل له ملَكَة الفقه، يعني قوّة ردّ جزئيّاته الى كليّاته.

وأصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب، بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها. إذا أردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطّبع الموزون، فإنّه لا ينفعه تعلّم علم العروض، وكذلك سائر العلوم، فربّما يصير شخص ماهراً في علم الطبّ ولا يقدر على معالجة المرض.

وكذلك حال استقامة الطّبع فإنّه أيضاً أمر غريزيّ لا مدخليّة للكسب فيها.

والمراد بالملَكة المتقدّمة هو أنْ يكون المجتهد قادراً على ردّ الجزئيّات الى الكلّيّات بحسب نظره، لا في نفس الأمر، وإلّا فيلزم كون أحد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملَكة دون غيره، وهو ظاهر البطلان، لأنّا نشاهد الفقهاء الفحول المعتنين المتخالفين في المسائل غاية المخالفة، ولا ريب في كون الجميع ذوي ملَكات قدسية، وسرعة الانتقال وبطؤه لا مدخلية لها في حقيقة الملَكَة، بل

السّرعة فضيلة أخرى يؤتيها الله تعالى من يشاء.

وأمّا استقامة الطّبع فهي في مقابل اعوجاج السّليقة، والإعوجاج من المعائب الحاصلة للذهن، كالإعوجاج الحاصل للبدن، لمّا كان الأصل والغالب هو الصحّة، فالمناط في معرفتها الرّجوع الى غالب الأفهام، وإلّا فالذي يكون معوجّ السّليقة لا يعرف بنفسه أنّ طبيعته غير مستقيمة.

ولا يذهب عليك أنّ المراد بالإستقامة ليس إصابة نفس الأمر، وإلّا فيلزم الحكم بإعوجاج سليقة أغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في ردّ الفروع الى الأُصول، بل المراد أنْ يكون ذلك الردّ ممّا لا يأبى صحّته الأفهام الغالبة، وإنْ كان مرجوحاً عند من خالفه في الردّ فمرجوحيّة أحد الأقوال المتخالفة أو كثير منها بالنّسبة الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة، ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه.

والحاصل، أنّ المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم في تحصيل نظر كلّ واحد منهم من الدّليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من أصحاب الأفهام السّليمة إلّا به، فمخالفة الآخر له مع استقامة طبعه إنّما هو لخفاء ما، ظهر له من الوجوه عليه، أو لظهور ما يبطل ما فهمه الآخر عليه، فتفاوت أفهامهم حينئذ إنّما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه، لا بسبب الاستقامة والإعوجاج.

ثمّ إنّ القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السّابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطّبع أيضاً على مقتضى فهمه في المبادىء، ولكن مع تفطّنه لاحتمال الإعوجاج وتقصيره في التفحّص فليس بمعذور، فعليه أنْ يعالج نفسه ويتفحّص عن حالها، ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسَلَّمين للكلّ، المعتنين عند أُولي الأفهام. ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم

والقِسطاس القويم، فإذا ظهر له الإعوجاج، فليتحرّز عن العمل برأيه، وممّا ذكرنا يظهر حال مقلّده أيضاً.

ثمّ إنّ الاحتياج الى الملَكة المذكورة ممّا لا ريب فيه، إذ كثيراً ما يكون في فردّية بعض الأفراد للكليّ ولزوم بعض اللّوازم للملزومات، خفاء لا يهتدي إليها إلّا من أيّده الله تعالى بهذه الملَكة والقوّة القدسيّة، مثلاً: اختلف الفقهاء في أنّ من يريد الحجّ وفي طريقه عدوّ لا يندفع إلّا بمال وهو يقدر عليه، فهو مستطيع أو ليس بمستطيع.

فمنهم من أدرج ذلك في قوله تعالى: ﴿مَن استطاع اِليه سَبيلاً﴾[1] وأنّ هذا من أفراد المستطيع لإطلاق المستطيع عليه عرفاً. فكما أنّ الواجد للمال في بيته إذا طالب منه غريمه خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بأنّي غير واجد فلا يجب عليّ إذا تمكّن من دخول البيت وإخراج المال، فكذلك فيما نحن، فلا يشترط الفعليّة وعدم المانع أصلاً في صدق الإسم.

ومنهم من لم يدرجه لأنّ الحجّ واجب مشروط بالاستطاعة، والأصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشّرط، ومع وجود هذا العذر لا يعلم حصول شرط الاستطاعة.

وربّما يستدلّ بأنّه إعانة على الإثم، فيحرم، فهذا يرجع الى نزاع آخر ويحتاج الى الملَكة في معرفة اندراج ذلك في الإعانة على الإثم والظُّلم وعدمه.

والحقّ عدم الإندراج لأنّ المحرّم إنّما هو الإعانة على الظُّلم من حيث إنّه ظلم.

مثال آخر، يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السّورة، والغافل يحسب أنّه لا

---

١) آل عمران: ٩٧

دليل عليه. ومن قال باشتراطه استدلّ عليه بالأوامر الدالّة على وجوب قراءة السّورة الكاملة، فيحصل الإشكال في اندراج قراءة السّورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السّورة الكاملة وعدمه.

والحقّ عدم الإندراج كما شرحناه في موضعه.

واعتبار هذه الملَكة لا اختصاص له بالفقه، بل جميع العلوم يحتاج إليها لأنّه مقتضى ردّ الفروع الى الأُصول والجزئيّات الى الكلّيّات، ولابدّ في علم أُصول الفقه ـ مثلاً ـ أيضاً من تلك الملَكة، فالذي يحتاج إليه في مسألة مقدّمة الواجب مثلاً في الأصول إنّما هو ملَكة إثبات أنّ وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذي المقدّمة أم لا.

وفي الفقه أنّ ذلك الأمر الفلانيّ هل هو مقدّمة للأمر الفلانيّ أم لا؟ وهكذا في مسألة اقتضاء الأمر بالشّيء النّهي عن ضدّه الخاصّ، الى غير ذلك من الأمثلة.

والمنازع في اعتبار الملَكة، وإنْ كان لا يستحقّ الجواب لكون كلامه مخالفاً لجليّ البرهان، بل للبديهة، لكن نشير إليه لتنبيه الغافلين.

فمن شبهاته أنّه ينافي القول بوجوب الاجتهاد عيناً أو كفاية على القولين. لأنّا نعلم بالعيان أنّ كثيراً من النّاس ليس له تلك الملَكة، وإنْ خصّصناه بذوي الملكات فهو أيضاً باطل، لأنّه قبل الاجتهاد. ومزاولة الفقه لا يظهر له بعد السّعي أنّه ذو ملَكة أم لا، فمع عدم العلم بالشّرط كيف يجب عليه، مع أنّ كثيراً من المشتغلين يظهر له بعد السّعي وبذل الجهد أنّه فاقد لها، فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشّرط، وقد مرّ أنّه لا يجوز التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشّرط.

وجوابها: أنّ هذا الكلام يجري في أصل التّحصيل وطلب العلم بالعلوم العربيّة وغيرها، فإنَّ كثيراً من النّاس يعلم من حاله عدم الاقتدار أوّلاً، وكثيراً منهم يعلم

من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدّة من عمره.

والحلّ أنّ من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملَكة، فليس بمكلّف جزماً، وهو مخرَج عن العمومات بالبرهان القاطع، ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملَكة، فتكليفه إبتلائيّ كما حقّقناه في محلّه في مباحث الأوامر، وذلك كتكليف الحائض في الصّبح بالصّيام مع تحيّضها في العصر في نفس الأمر، فوجوب الاجتهاد للمكلَّفين مثل وجوب الصّوم لها.

ومنها: أنّ اشتراط الملَكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد، ومعه لا يمكن الامتثال غالباً في أمثال هذا الزّمان، فيقبح التكليف.

وأمّا الاستلزام فلأنّه أمر خفيّ مع أنّه غير منضبط لاختلاف الطّبائع فيها غاية الاختلاف، فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوامّ.

وفيه: أنّ ذلك كلام يقال في أصل معرفة المجتهد، وسيجيئ جوابه وبيان إمكانه، وأنّ ذلك شبهة في مقابل البديهة.

ومنها: أنّهم عليهم السلام قرّروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل، ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملَكة. نعم، قد وضع الأُصوليّون قواعد مبتنية على أدلّة مدخولة ومباني ضعيفة، مثل: أنّ مقدمة الواجب واجب، والأمر بالشّيء يقتضي النّهي عن ضدّه الخاص، وأنّ الأمر والنّهي لا يجتمعان، وأنَّ استصحاب الحال حجّة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملَكة. وهذه قواعد واهية لا يحتاج إليها ولا يجوز التمسّك بها.

أقول: ومن القواعد التي قرّروا لنا، قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو

لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»(١) . وقد عرفت الإشكال فيها، وأنَّ المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحلّه، أو نفس الحكم، أو ما يشملهما.

ثمّ المراد من الموضوع والمحلّ أيّ معنى، وإجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات أصعب شيء. وهكذا الكلام في قولهم عليهم السلام: **«كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»**(٢) . فإنّ الإشكال في أنّ كلّي الماء القليل الذي هو محلّ نزاع الباحثين فيه، يدخل في هذا، فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق الماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشّارع من جهة اختلاف الأدلّة أو هو يختصّ بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها.

وهل المراد منه استصحاب الطّهارة فيكون المراد كلّ ماء طاهر أم لا؟ الى غير ذلك من المحتملات في الحديث.

ولا ريب أنّ معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الأخبار ليست ممّا اتفقت عليها الأفهام السّليمة، بل هم مختلفون في أنّ الظّاهر منها ماذا.

فعلم أنّه من النّظريّات المحتاجة الى الملَكة، وكلّ ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التفريع والردّ.

وأمّا قوله: وهذه قواعد واهية، الخ. فقد مرّ الجواب عنه مشروحاً.

ومنها: أنّ هذه الأحاديث والأخبار كان يعمل بها في عصر الأئمة عليهم السلام كلّ مَن سمعها، عالماً كان أو عاميّاً، وتقريرهم عليهم السلام إيّاهم على ذلك يدلّ على أنّ كلّ من فهمها يجوز أن يعمل بها من دون توقّف، على شرط آخر من الملَكة وغيرها.

وفيه: أنّ العمل على ما يسهل فهمه منها للعاميّ وغيره، لا يوجب عدم اشتراط

---

١) «الوسائل» ٢٥/ ١١٨ ح ٣١٣٧٦.

٢) «الوسائل» ١/ ١٣٤ ح ٣٢٦.

العمل على ما يفهمه كلّ أحد بتلك الملَكة.

ومرادنا أنّ من يريد اقتناص كلّ ما يمكن أنْ يستخرج من تلك الأدلّة منها ويحتاج الى ذلك، لابدّ أنْ يكون له تلك الملَكة، وهو المجتهد.

وكذلك الجواب عمّا قد يقال: إنّهم كانوا يعملون بالأخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملَكة المحتاج إليها في علاج التّعارض، فإنّ عدم احتياج المشافهين للأئمة عليهم السلام ومن في معناهم الى علاج المعارضة، وحصول تلك الملَكة لهم لعدم عثورهم على المعارض، أو عدم تفطّنهم لاحتمال وجوده أولتمكّنهم عن السّؤال عن إمامهم لا ينفي احتياج غيرهم إليها.

وأمّا ما يقال: إنَّ عموم تكليف المكلّفين بالعمل بالأخبار يدلّ على أنّ العمل بالأفراد الخفيّة واللّوازم الغير البيّنة التي لا يهتدي إليها الأكثرون ولا يعرفون فرديّتها ولزومها إلّا بعد النّظر، والاستدلال غير لازم، وإلّا لزم التّكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكّنين، فهو في غاية السّخافة، فإنّ ذلك يستلزم عدم تكليف العجميّ بمضمون آيات القرآن والأخبار مطلقاً.

فإنْ قلت: إنّهم مكلّفون بالعمل بها بسبب أنّهم قادرون على التعلّم والأخذ ممّن يعلم.

فنقول: مثله فيما نحن فيه.

وأيضاً فلا ريب في اختلاف مراتب أفهام المكلَّفين في فهم الأفراد الظّاهرة أيضاً، فيكون التّكليف بالظّواهر والمنطوقات أيضاً غير منضبطة، وهو مناف للحِكمة، والنّصوص أيضاً قد يختلف حالها، فقد يكون لفظ نصاً عند مكلَّف وظاهراً عند آخر، وهكذا.

فالتّحقيق، أنّ المكلَّف به، منها ما يمكن أنْ يفهم من اللّفظ ولو عند جماعة

خاصّة من الأذكياء، وعدم فهم غيرهم من العامّة لا يوجب عدم تكليفهم بها، فإنْ لم يتفطّنوا لها ولا احتمال إرادتها ولزوم الفحص عنها، فالجاهل والغافل معذوران، وإنْ تفطّنوا فتكليفهم الرّجوع الى العامّ المتمكّن.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا ينافي ما قدّمناه في مباحث العموم والخصوص والإطلاق والتّقييد من أنّ الإطلاق ينصرف الى الأفراد الشّائعة، وأنّه ليس بحجّة في الأفراد النّادرة، فإنّ المراد من الأفراد النّادرة ثمّة ما لا يحصل الظنّ بإرادتها وإنْ حصل القطع بفرديّتها.

ومن الأفراد الخفيّة هنا ما يحصل الظنّ أو القطع بفرديّتها وبإرادتها بعد التأمّل والنّظر.

والفرق بين ظنّ فرديّة شي ـن إرادة فرد من الكلّي واضح، والأوّل يرجع الى نوع تصرّف في الكلّي ويستلزم التّشكيك في حقيقته. فإنّ الشّك في كون ماء السّيل ما يوجب الشّكّ في أنّ ماهيّة الماء هل له وسعة يشمل هذا الفرد أم لا، ولكنّ الشّك في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل: بع بالنّقد، ليس تصرّفاً في الكلّي، لأنّه لا ريب في كونه نقداً، بل الإشكال إنّما هو في إرادة هذا الفرد.

ثمّ إنّه يدلّ على جواز العمل بالأفراد الخفيّة واللّوازم الغير البيّنة أيضاً قولهم عليهم السلام: «علينا أنْ نُلقي إليكم الأُصول وعليكم أنْ تفرّعوا»(١). وبمضمونه

---

١) من جامع البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: علينا إلقاء الأصول إليكم وعلكيم التّفرُّع. كما في «البحار» ٢ /٢٤٥ ح ٥٣ عن «السّرائر»، ومثله ح ٥٤ عن هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: إنمّا علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا. وروى في «الغوالي» مثله أيضاً عن زرارة وأبي بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام.

روايتان صحيحتان رواهما البزنطيّ عن الرضا عليه السلام وهما مذكورتان في آخر «السّرائر».

ثمّ إنّ تحقّق هذه الملَكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحقِّقين، يستدعي أُموراً:

منها: عدم إعوجاج السّليقة، وقد مرّ الإشارة إليه.

ومنها: أنْ لا يكون جربزياً[١] لا يقف ذهنه على شيء، ولا بليداً لا يتفطّن بالدّقائق ويميل الى كلّ ناطق حيّ، بل لابدّ أنْ يكون له ثبات فيما يرجّحه ويرتضيه، وذلك لا ينافي جواز تبدّل الرّأي مع تجديد النّظر، وأنْ يكون فطناً حاذقاً ينقل ماورد عليه من المسائل الى مظانّها ومأخذها، ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل.

ومنها: أنْ لا يكون جريئاً[٢] في الفتوى غاية الجرأة، ولا مفرّطاً في الاحتياط، فإنّ الأوّل يهدم المذهب والدّين، والثّاني لا يهدي الى سواء الطّريق ولا يقضي حاجة المسلمين، بل ربّما يشوّه الدِّين ويشوّش الشّرع المبين.

ومنها: أنْ لا يكثر من التّوجيه والتّأويل، ولا يعوّد نفسه بذلك، فإنّه ربّما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظّواهر لأُنسه بذلك، فإنّ للأُنس بكلّ طريقة أثراً بيّناً في إزلال[٣] الذّهن وإضلال الفكر عن الصّراط السّوي.

---

١) معرّب عن كربز بضمّ الكاف الفارسية، وتأتي تارة بمعنى الفهيم في الغاية، ويقال للطرف الإفراطي من الحكمة كربزي وجربزي، والطرف التّفريطي الخمود والبلادة فالحكمة هي الاعتدال بينهما.

٢) في نسخة الأصل (جريّاً).

٣) في نسخة الأصل (إذلال) والذي يبدو لي أنَّ ما اثبتناه أصح. وهي من حمله على الزّلل وهو الخطاء والّذنب يقال: استزلّني الشّيطان أي أزلّني وخدعني.

ومن جملة ذلك الأُنس بطريقة الحِكمة والرّياضيّ والنّحو وغير ذلك، فإنَّ طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه، فربّما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الأدلّة الفقهيّة: يحتمل أنْ يكون المراد منه كذا، فإذا قام الاحتمال بطل الاستدلال، وأنت خبير بأنّ الفقه أكثره ظنيّ وإدلّتها ظنيّة.

ومعنى الظنّ قيام الاحتمال، فبذلك لا ينتظم أساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وإبطالهم الاستدلال.

ومنها: أنْ لا يكون بحّاثاً يحبّ البحث، وذلك المرض قد يكون طبيعيّاً كالعقارب المجبولة على حبّ اللَّسع، وقد يكون لحبّ الرّئاسة وإظهار الفضيلة. فمثل هذا الشّخص لا يرجى له الاستقامة على الحقّ، وإيّاك والمكالمة مع مثله، واستعذ بالله من خُلُقه إلّا أنْ تظنّ إمكان إرشاده الى الحقّ وردعه عن ذلك المنكر، ويقرب من ذلك كونه لجوجاً عنوداً.

ونحن رأينا كثيراً من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض، فإذا تكلّم بشيء في بادئ النّظر غفلة أو لأجل شبهة سبقت إليه، فيلجّ ويكابر ويصادر بالمطلوب، وربّما يتمسّك بما هو أوهن من بيت العنكبوت، إمّا من جهة خروجه عن الحالة الطّبيعية المدركة الى مقتضى حالته الأخرى المنكرة، أو للعناد والخوف عن خمود الذِّكر.

ومنها: أنْ لا يكون مستبدّاً بالرّأي في حال قصوره، بل في حال كماله أيضاً، فإنّ الجهل جبلّة الإنسان، والغفلة والسَّهو كالطّبيعة الثّانية له.

تنبيه

إعلم أنّ المراد بالاجتهاد في قولنا: الاجتهاد يتوقّف على تلك الملَكة، يمكن أنْ يجعل بمعنى ملَكة الاجتهاد كما عرّفه شيخنا البهائي رحمه الله[١] وقد تقدّم.

وبمعنى الفعليّة: وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ.

وما يتوهّم أنّه لا يصحّ على الأوّل لأنّ الملَكة هي[٢] نفس الاجتهاد لاشترطه، فهو مندفع بأنّ الملَكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملَكة الخاصة المترتّبة على مجموع شرائط الفقه التي من جملتها الملَكة العامّة، أعني تمكّن ردّ مطلق الجزئيّات الى الكلّيّات، والفروع الى الأُصول وجزئيّات الفقه الى كلّيّاته، فلا تغفل.

وأمّا ما يتوقّف كمال الاجتهاد عليه، فهو أمور.

الأوّل: علم المعاني والبيان والبديع، ونقل عن الشهيد الثّاني رحمه الله[٣] والشيخ الأحمد بن المتوّج البحراني أنّه جعل الثّلاثة من شرائط أصل الاجتهاد. وعن السيّد رحمه الله أيضاً أنه جعل الأوّلين من الشّرائط، وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكمّلات.

والحق، أنّ بعض الأوّلين ممّا يتوقّف عليه الاجتهاد، مثل مباحث القصر والإنشاء، والخبر من علم المعاني، وما يتعلّق بمباحث الحقيقة والمجاز، وأقسام الدّلالة من علم البيان، لكنّ القدر المحتاج إليه منهما مذكور في كتب الأُصول غالباً، وهو لا ينافي كونهما ممّا يتوقّف عليه أصل الاجتهاد.

ثمّ إنْ جعلنا الأبلغيّة والأفصحيّة من مرجّحات الأخبار والأدلّة، فلا ريب حينئذ في الاحتياج الى العلوم الثّلاثة، إذْ لا يعرفان عادة في أمثال هذا الزّمان إلّا

---

١) في «الزبدة» ١٥٩.

٢) في نسخة الأصل (هو).

٣) في «منية المريد» ٢٧٨.

بملاحظة العلوم الثّلاثة.

والتّحقيق، أنّ الفصاحة إذا أوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم عليه السلام أو الظنّ المتاخم كما يظهر من ملاحظة «نهج البلاغة» و «الصّحيفة السّجّاديّة عليه السلام» وسائر كلمات أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام فمدخليّته واضحة.

وكذلك إذا أوجب رجحان كون الحديث من الإمام عليه السلام بحيث صار معارضه موهوماً عند المجتهد، ولكنّ ذلك نادر في أخبار الفروع.

والثاني: بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلّق بكرويّة الأرض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها. ويترتّب عليه جواز كون أوّل الشّهر في أرض غير ما هو أوّله في بلد آخر، وجواز كون الشّهر ثمانية وعشرين يوماً لبعض الأشخاص، ولا يبعد كون ذلك من الشّرائط.

ويمكن أنْ يقال: يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم عليهم السلام: «صُم للرّؤية وأفطر للرّؤية»(١). وكذلك الحال في معرفة القبلة، فإنّه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم، والعمل بالظنّ فيما لا يمكن. والعمل بماورد في المضطرّ لو لم يحصل له الظنّ أيضاً.

والثالث: بعض مسائل الطّبّ، للاحتياج الى معرفة القرن، والمرض المبيح للفطر، وأمثال ذلك، وليس ذلك من الشّرائط، لأنّ شأن الفقيه بيان الحكم باعتبار الشّرطيّات لا بيان أطرافها، فيقول: القرن يوجب التّسلّط على الفسخ في النّكاح، والمرض المضرّ يبيح الفطر.

وأمّا حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شأن الفقيه، وإلّا لزم أنْ يعلم الفقيه جميع العلوم والصّنائع أو أغلبها، لاحتياج أطراف الشّرطيّات إليها، مثلاً يجب

---

١) «الوسائل» ١٠/ ٢٥٧ باب ٣ علامة شهر رمضان ح ١٣٣٥٧.

على الفقيه أنْ يحكم بأنّ المبيع إذا خرج معيباً فللمشتري الخيار أو إنْ ظهر له الغبن فله الخيار أو يثبت في الأمر الفلانيّ الأرش، وأمّا معرفة العيب والغبن والأرش فلا يجب عليه كما لا يخفى.

والرّابع: هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع بشكل العروس[١] مثلاً، ويظهر الوجه ممّا تقدم.

والخامس: بعض مسائل الحساب مثل: الجبر، والمقابلة، والخطائين، والأربعة المتناسبة ممّا يستخرج بواسطتها المجهولات.

ويظهر وجه عدم الاشتراط ممّا تقدم، فإنّ شأن الفقيه فيما لو سُئِل عنه إذا قال أحد: لزيد عليَّ عشرة إلّا نصف ما لعمرو، ولعمرو عليّ عشرة إلّا نصف ما لزيد، أنْ يقول: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، فلا يجب عليه تعيين المقدار.

ثمّ إنّ القدر الواجب من تلك الشّرائط المتقدّمة هو ما يندفع به الحاجة، فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كلّ واحد منها، فإنّ الفقه الذي هو ذو المقدّمة يحتاج الى صرف العامّة العمر فيه، فصرف العمر في مقدّماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدّمة، مع أنّ الفقه أيضاً مقدّمة للعمل والعبادة، فلابدّ من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه.

---

١) وهو على ما ذكره في أشكال التّأسيس وتحرير اقليدس شكل برهن فيه بمثلث قائم الزّاوية، وسمي بشكل العروس لكثرة فائدته يقال: حال عروس أي كثير الفائدة في فنّ الهندسة.

قانون

يشترط في المفتي الذي يرجع إليه المقلِّد بعد الاجتهاد أنْ يكون: مؤمناً، عدلاً.

والظّاهر أنّ اشتراط الإيمان إجماعيّ أو مبنيّ على عدم جواز الرّجوع الى أحكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا، وإلّا فلو فرض أنّ مخالفاً ثقة صدق وأفتى على وفق أصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الإطمئنان بمساواته مع المفتي من أصحابنا في الاستنباط عن أُصولنا، كما كان جماعة من أصحابنا مفتي الفِرقَ والعامّة كانوا يعتمدون عليهم، فيشكل الحكم بعدم جواز الرّجوع إليه.

وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التّقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الإخبار عنه.

وأمّا العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره، وإنْ كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصّدق، نظير ما كان يقوله الشيخ ﷺ في أخبار المتحرِّز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح أيضاً.

ويشترط في صحّة رجوع المقلِّد إليه علمه بكونه جامع شرائط الإفتاء بالمخالطة المطلّعة على حاله أو بإخبار جماعة تفيد العلم، وقيل: أو بشهادة العدلين، وفيه إشكال.

وذهب العلّامة ﷺ في «التهذيب»[١] الى كفاية الظنّ، قال: لا يشترط في المستفتي علمه بصحّة اجتهاد المفتي، لقوله تعالى: ﴿فَاسألوا أهل الذِكر﴾[٢] من

---

١) ص ٢٩٢.

٢) النحّل: ٤٣.

غير تقييد، بل[١] يجب عليه أنْ يقلِّد من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع، وإنّما يحصل[٢] له هذا الظنّ برؤيته له منتصباً للفتوى بمشهدٍ من الخَلق، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وقال المحقِّق ﷺ[٣]: ولا يكتفي العاميّ بمشاهدة المفتي متصدّراً، ولا داعياً الى نفسه، ولا مدّعياً، ولا بإقبال العامّة عليه، ولا باتّصافه بالزّهد والورع، فإنّه قد يكون غالطاً في نفسه أو مغالطاً، بل لابدّ أنْ يعلم منه الاتّصاف بالشّرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه إيّاه.

وقال في «المعالم»[٤] بعد نقل كلام العلّامة والمحقّق كلّ ما نقلنا: وكلام المحقِّق ﷺ هو الأقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان.

واحتجاج العلّامة ﷺ بالآية على ما صرّح، صار إليه مردود.

أمّا أوّلاً: فلمنع العموم فيها، وقد نبّه عليه في «النّهاية».

وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير العموم لابدّ من تخصيص أهل الذّكر بِمن جمع شرائط الفتوى بالنّظر الى سؤال الاستفتاء للاتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره، بل عدم جوازه. وحينئذ فلابدّ من العلم بحصول الشّرائط أو ما يقوم مقام العلم، وهو شهادة العدلين.

ويظهر من كلام المرتضى ﷺ[٥] الموافقة لما ذكره المحقِّق ﷺ حيث قال:

---

١) في المصدر (لكن).
٢) في المصدر (للمستفتي).
٣) في «المعارج» ص ٢٠١.
٤) ص ٥٣٧.
٥) في «الذريعة» ٢ /٨٠١.

وللعامّي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه أنْ يستفتيه، لأنّه يعلم بالمخالطة والأخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه، ورتبتهم في العلم والصّيانة ـ أيضاً ـ والدِّيانة.

قال[١]: وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا[٢]، ويقول: كيف يَعلَمُه عالماً وهو لا يعلم شيئاً من علومه، لأنّا نعلم أعلم النّاس بالتّجارة والصّناعة[٣] في البلد وإنْ لم نعلم شيئاً من التجارة والصناعة، وكذلك العلم بالنّحو واللّغة وفنون الآداب. انتهى كلامه ﷺ.

وتحقيق المقام على ما أسّسنا عليه الأساس في المباحث المتقدّمة، أنّ الجاهل والغافل من العوامّ الّذين لا تمْييز لهم، لا تكليف عليهم إلّا بما بلغه طاقتهم وعقولهم، إنّما الكلام في أهل الفطنة والذّكاء والتمييز منهم، وطلبة العلوم البصيرين [البصرّيين] بأحوال أهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الأمر ليترتّب عليه العلم بحقيقة الحال، ويتفرّع عليه الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

فنقول: الأقوى وإنْ كان بالنّظر الى بادئ النّظر، هو اشتراط العلم مع الإمكان والإكتفاء بالظنّ مع عدمه، ولكن دقيق النّظر يعطي كفاية الظنّ مطلقاً، للأصل ولزوم العُسر غالباً.

فإنْ قلت: إنّ الأصل ارتفع باشتغال الذّمّة بالأخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع إلّا

---

١) السيد في «الذريعة» أيضاً.

٢) في المصدر (الفتوى).

٣) في المصدر (والصّياغة).

بالعلم به.

قلنا: اشتغال الذّمّة بأزيد من الأخذ عمّن ظنّ اجتهاده، غير معلوم.

وكذلك الجواب عن الإجماع لو تمسّك به، بتقريب أنْ يقال: الإجماع منعقد على وجوب الأخذ من المجتهد وهو لا يحصل إلّا لمن عَلِم كونه مجتهداً، فإنّ الإجماع إنّما هو على القدر المشترك، وهل ذلك إلّا موضع النّزاع.

ويدلّ عليه أيضاً أنّ اعتبار العلم يوجب العُسر والحرج غالباً.

ويظهر ثمرة هذا النّزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الأمر ليس بمجتهد، لكن كلّ من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده، وبعضهم يظنّون، فهؤلاء الظّانون إذا تفطّنوا لهذه المسألة، أعني جواز العمل بالظنّ في ذلك وعدم الجواز، فهل يجب عليهم التّفحّص من الخارج والتّفتيش حتّى يحصل لهم العلم أم لا؟

وأمّا من لم يتفطّن للمسألة أو جزم بكونه مجتهداً مع مخالفته لنفس الأمر، فلا إشكال في أنّه ليس عليه شيء.

والحاصل، أنّه لا دليل على وجوب تحصيل العلم، نعم، هو أولى وأحوط.

وممّا حقّقناه يعلم أنّ المراد بالذي يكتفى به هو الظنّ بعد بذل الجهد، لا الظنّ البادي كما قلناه في الظنّ بعدم المخصِّص في مبحث جواز العمل بالعامّ قبل الفحص، فلا يعترض المتوهّم أنّه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظنّ.

ثمّ إنّ الظّاهر أنّ مراد العلّامة ﷺ من الاعتماد على إقبال النّاس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه[1] إشتمالهم على أهل العلم والفهم

---

١) في «تهذيبه» ص ٢٩٢.

والفطانة، وإلّا فاجتماع مطلق العوامّ لا يفيد الظنّ بشيء إلّا أنْ يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرّجوع إليه، لحكم العادة بارتداعهم إذا وصل إليهم خلاف ما فهموه بمرور الأيّام المتطاولة.

ثمّ إنّ الكلام مع اتّحاد المفتي واضح، ومع التعدّد، فإنْ تساووا في العلم والورع واتّفقوا في الفتوى، فلا إشكال أيضاً في التّخيير.

وربّما يقال: إذا اتّفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع، فيقدّم الأعلم.

وفيه: إشكال، ويظهر وجهه ممّا يأتي بطريق الأوْلى.

وإنْ اختلفوا في الفتوى، فإنْ تساووا في العلم والورع، فهو مخيّر في تقليد أيّهم شاء، لعدم المرجّح، وإنْ كان بعضهم أعلم وأورع من غيره، فالمعروف من مذهب أصحابنا، بل ذكر بعضهم[١] أنّه لا خلاف فيه عندنا أنّه يقدّم على غيره، لأنّه أقوى وأرجح، واتّباعه أولى وأحقّ، وأنّه بمنزلة الأمارتين على المجتهد.

واختلف فيه العامّة، فمنهم من وافقنا على ذلك[٢]، والأكثرون سوّوا بين الأفضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصحِّحَين للتقليد، ولأنّ المفضولين من الصّحابة وغيره كانوا يفتون من غير نكير.

أقول: إنْ ثبت الإجماع مختار الأصحاب فهو، وأنّى له بإثباته في أمثال هذه

---

١) وهو الظاهر من كلام البهائي في «الزّبدة» ص ١٦٥، والعلّامة في «التهذيب» ص ٢٩٣، والمحقّق في «المعارج» ص ٢٠١، وصاحب «المعالم» ص ٥٣٨.

٢) في «المستصفى» وقال قوم: تجب مراجعه الأفضل، فإن استووا تخيّر بينهم وهذا يخالف إجماع الصحابه إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى، بل لا تجب إلّا مراجعة من علم بالعلم والعدالة. وقال أيضاً: ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما فعل في زمان الصّحابة، واختار القاضي انّه يتخيّر والأولى عندي انّه يلزمه اتباع الأفضل.

المسائل، وإلّا فالاعتماد على هذا الظّهور والرّجحان مشكل، وتشبيهه بأمارة المجتهد قياس مع الفارق.

وفي كلام المحقّق الأردبيلي ﷺ في «شرح الإرشاد» منع تقديم الأفضل في المحاكمة.

والتّحقيق، أنّهم إنْ أرادوا أنّ عمل المقلّد بظنّ المجتهد إنّما هو لأجل أنّه محصّل للظنّ بحكم الله الواقعيّ، والمجتهدان المختلفان أمارتان على ذلك الحكم كأمارتي المجتهد عليه.

ففيه: أنّه لا نسلّم على الإطلاق، فإنَّ مقلِّداً كان في بلده مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين آخرين في بلاد آخر، فكيف يحصل له الظّنّ بأنّ قول أعلم المجتهدين الّذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو أدون منه مع احتماله أنْ يكون بعض المجتهدين الّذين في البلاد الأُخر مخالفاً لذلك الأعلم وموافقاً للأدون مع كونه مساوياً للأعلم في العلم أو أعلم منه؟

وإنْ سلّمنا نفي أعلميّة الغير بأصل العدم لكون الزّيادة من الحوادث، ولكن إذا علم وجود الأعلم من ذلك الأعلم واحتمل موافقته لذلك الأدون، فلامناص فيه عمّا ذكرنا، فيرجع مآل دعوى الرُّجحان وادّعاء حصول الظنّ بقول الأعلم حينئذ الى إفادة الظنّ بقيد هذا الحال، وهذا الشّرط، يعني أنّ فرض انحصار المجتهد في هذَين الموجودَين في بلده، فيكون العمل على قول الأعلم أقرب وأرجح، وليس هذا معنى حصول الظنّ بحكم الله الواقعيّ لابشرط، وعلى الإطلاق الذي هو مقصود النّاظرين في هذه المسائل.

ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الأموات أيضاً، فإنّ دعوى حصول

الظنّ بحكم الله الواقعيّ من قول المجتهد الحيّ الذي هو أدون بمراتب شتّى من المجتهد الميّت دون قول ذلك الميّت مجازفة من القول.

فإنْ قلت: إنّ فتوى الميّت مخرج بالدّليل على عدم جواز العمل بقوله.

قلت: الدّليل العقليّ أعني سدّ باب العلم الموجب للعمل بالظنّ مع بقاء التّكاليف ضرورة، وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التّخصيص، إلّا أنْ يذبّ عن ذلك بما يذبّ عن إخراج القياس والاستحسان، وسيجئ تمام الكلام.

وعلى هذا، فلابدّ أن يقال بالتّخيير بين الأعلم وغيره، فحينئذ يكون حكم الله الواقعيّ بحسب ظنّ أحدهما، بل أحد المجتهدين الموجودين في العالم، بل الميّتين أيضاً لو جوّزنا للعمل بقولهم، فإذا تردّد الحكم الواقعيّ بين هؤلاء، فمقتضى الدّليل التّخيير. وإنْ أرادوا أنّ ذلك حكم آخر ينوب مناب الحكم الواقعيّ يجوز العمل بالظنّ وإنْ لم يحصل الظنّ بالحكم الواقعيّ كالتقيّة النائبة عن مرّ الحق، فلا دليل حينئذ على وجوب ترجيح الأعلم.

فإنّ الذي ثبت من الدّليل أنّه إذا لم يمكن للمقلّد العلم بحكم الله الواقعيّ، يجوز العمل بظنّ من تمكّن من استنباط الحكم من هذه الأدلّة.

وأمّا انّ ظنّ هذا الشّخص هل هو كاشف عن الواقعيّ أوْ لا، فلا يحتاج إليه على هذا الفرض، وحينئذ فلا دليل على إعتبار الأقوى، بل لا معنى لاعتبار الأقوى والأقرب والأرجح، لأنّ قولنا: حكم الله الظّاهريّ هو ما كان أرجح، لابدّ له من متعلّق ومن بيان أنّ أرجحيّته في أيّ شيء.

فإنْ قلت: المراد ما كان أرجح وأظهر في أنّه هو حكم الله الظّاهريّ، فهو ...

وإنْ قلت: المراد ما كان أرجح بالنّسبة الى ما أراده الله تعالى في الواقع عند

الظنّ بحكم الله الواقعيّ والمفروض عدمه.

والحاصل، أنّ الأدلّة الشّرعيّة هي حاكية عن حكم الله الواقعيّ، والتّرجيح الحاصل فيها والأظهريّة المتعلّقة بها إنّما هو بالنّسبة الى ما هو المراد في الواقع، فلا يصحّ فرض إحتمال إرادة حكم الله الظّاهري غير كونه ظاهراً انّه حكم الله الواقعي.

لا يقال: إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ خرج الأقوى بالاجماع، ولا دليل على العمل بالأضعف، لأنّا نقول: قد بيّنّا سابقاً أنّه لا أصل لهذا الأصل، فلا نعيد، واستصحاب الذّمّة أيضاً لم يثبت إلّا بالقدر المشترك المتحقّق في ضمن الأدون، والأصل عدم لزوم الزّيادة، فلو كانوا يفصّلون بأنّه إذا انحصر المجتهد في العالَم في الأعلم وغير الأعلم ولم يكن هناك ميّت أعلم أيضاً، فهناك رجّح [ترجّح] أقوى الأمارتين القائمتين على الحكم الواقعيّ على الآخر لكان له وجه. ولكنّه فرض نادر] في المقلّد في المجتهد أيضاً بالنّسبة الى أماراته.

نقول: لزوم عمله على أقوى الأمارتين إنّما هو إذا أراد تحصيل ما هو أقرب الى الواقع، والظّنّ بحكم الله النّفس الأمريّ، وهو لا يتمّ إلّا إذا كان مقيّداً بشرط وحال.

فلو فرض أنّ مجتهد لم يقدر على تحصيل الأسباب وكتب الأخبار وتحصيل أقوال الفقهاء، وانْحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الأسباب مع فرض علمه بوجود شيء آخر من الأسباب، ولكن هو لا يتمكّن منه، واحتمال مدخليّة الغير في مطلبه احتمالاً ظاهراً، فتحصيل الظنّ له حينئذ إنّما هو بشرط هذه الأسباب وفي هذه الحال لا مطلقاً، وهو ليس معنى تحصيل الظنّ بالحكم الواقعي.

نعم، المجتهد الذي جمع الأسباب واستفرغ وسعه في التّحصيل ونفى وجود ما يمكن أن يعارض دليل مختاره ويترجّح عليه بأصل العدم، يمكنه تحصيل الظنّ

بالحكم الواقعيّ.

والقول: بأنّ الأصل عدم مخالفة ما وجد من الأسباب في العالم، وهو لا يتمكّن منه لِمَا عنده من الأسباب غلط فاحش، لأنَّ الأصل لا يتفاوت بالنّسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى.

فحينئذ فالقول: بوجوب تقديم قول الأعلم للمقلِّد على الإطلاق، لا يتمّ.

ودعوى الإجماع في أمثال هذه المسائل مع أنّها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها، يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه الى أنّه أقرب وآكد وأرجح.

وأيضاً لا يلائم الجمع بين دعوى الإجماع على متابعة الأعلم في إثبات المطلب، وبين الاستناد الى أنّه أقرب وأرجح، فإنّ الإستناد الى الثّاني وهو كونه أقرب وآكد إستناداً الى الدّليل العقليّ، والإستناد الى الأوّل إستناداً الى التعبّد، والدّليل العقليّ لا يقبل التّخصيص والتّقييد، وقد مرّ نظير ذلك في أدلّة حجّية خبر الواحد.

والحاصل، أنّ المعيار في رجوع المقلِّد الى المجتهد إنْ كان هو العمل بالظنّ عند تعذّر العلم بالحكم النّفس الأمريّ، فهو تابع لحصول الظنّ لا بشرط من أيّ جهة كان وإنْ كان بتقليد الميّت، ولا معنى لحصول الظنّ بشرط حال ووقت.

وإنْ كان المعيار هو الإجماع أو غيره من الأدلّة الشّرعيّة، فهو مقصور على ما يدلّ عليه الدّليل.

ودعوى الإجماع على متابعة الأعلم أيضاً لم يثبت إلّا في الأعلم الذي لم يعلم مخالفته لأعلم آخر أو عُلم عدم مخالفته له، بل الظّاهر من دعوى الإجماع على متابعة الأعلم هو الأعلم على الإطلاق لا أعلم بلد المقلِّد.

هذا إذا كان أحدهما أعلم وأورع من الآخر، وإنْ اختلفا وكان أحدهما أورع والآخر أعلم، فقيل: يقدّم الأعلم، لأنّ الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الأعلم ولا يحتاج الى الزّيادة التي في الأورع، وذلك يحجزه عن التّقصير، ولكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى.

وقيل بتقديم الأورع.

ويمكن الإستدلال بأنّ زيادة الورع يوجب تحمّل المشقة في استفراغ الوسع أزيد ممّا هو دون الوسع، وإنْ كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج، وذلك قد يوجب إدراك بعض ما لا يدركه الأعلم، لكون استفراغ وسعه أقلّ منه. ويظهر التحقيق هنا ممّا حقّقناه آنفاً.

قانون

إختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السّابق على أقوال:

ثالثها: العدم، إلّا إذا تذكّر دليل المسألة ومأخذها، فإذا نسيها وجب عليه التّكرار، فإنْ وافق الأوّل فهو، وإلّا فيجب عليه العمل على الآخر.

وقيل: إنْ مضى زمان وتغيّر حال يجوز معه زيادة قوّته واطّلاعه على الأدلّة، فيجب التّكرار، وإلّا فلا.

للأوّل: الاستصحاب، وأصالة عدم الوجوب.

وللثاني: احتمال تغيّر الرّأي بالنّظر، فلا يبقى الظنّ.

والثالث: كون المسألة مربوطة بدليلها حينئذ بخلاف ما لم يتذكّر.

ويظهر دليل التّفصيل الأخير ممّا ذكر.

والحقّ هو الأوّل، لما ذكر، وللزوم العسر والحرج، ومجرّد احتمال التّغيير لا يوجب زوال الظنّ كما لا يخفى.

نعم، لو عرض له بسبب السّوانح وتغيّر الأحوال وتفاوت الأوقات وتبدّل رأيه في بعض المسائل الأصولية شكّ في المسألة بحيث زال الظنّ ولو من جهة الاستصحاب أيضاً وتساوى الطّرفان، فيجب عليه تكرار النّظر، ثمّ من تجدّد رأيه بسبب التّكرار، هل يجب أنْ يعلم مقلّده بذلك ليرجع عن قوله الأوّل. الأظهر عدم الوجوب.

وما يتوهّم من أنّ المستفتي حينئذ يبقى عمله بلا دليل ولا موجب، فيجب ردعه؛ مدفوع، بأنّ ظنّ بقاء الموجب بالاستصحاب كافٍ له، والأصل عدم وجوب الإخبار.

ثمّ إنّا قد أشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الأخبار، ونزيد لك هنا.

ونقول: إنّ المراد بالفتوى هو الإخبار عن الله تعالى بحكم مسألة، سواء كان بعنوان العموم كما لو قال: الماء القليل ينجس بملاقاة النّجاسة، أو الخصوص كقوله: هذا القدح من الماء ينجس بملاقاته لقطرة من البول، وفي معناه قوله: اجتنبه، وإنْ كان إنشاءً باللّفظ.

والحكم هو إلزام خاصّ أو إطلاق خاصّ في واقعة خاصّة متعلّقة بأمر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد، مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها ممّا يندرج تحت كلّي.

فالفتوى حينئذ هو أنّ كلّ ما كان مثل هذه الواقعة الخاصّة، فحكمه كذا.

وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا، والحكم هو الإمضاء والإنفاذ والإلزام لذلك الحكم العامّ في هذه الواقعة الخاصّة بعنوان أنّه إنشاء من قبل الحاكم لا إخبار عن الله تعالى فيها.

والظّاهر أنّ إنشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله: حكمت بكذا، أو أمضيت كذا، أو أنفذت كذا، يحصل بقوله لمن يحكم له بمال: تصرّف في كذا، وهذا لك، أو يقول للمرأة: تزوّجي بفلان، وكذلك تزويجها بنفسه لغيره، ونحو ذلك.

ومن خواصّ الحكم عدم التّعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وإنْ كان موافقاً لها بعينها، وعدم جواز نقضه، بخلاف الفتوى، فإنّه يتعدّى من الواقعة الخاصّة الى ما يوافقها، ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره.

فقد يشتبه الأمر بين الفتوى والحكم كما أشرنا إليه في مبحث تصرّف

المعصوم عليه السلام من حكاية هند زوجة أبي سفيان.

ثمّ إنّ رفع الخصومة إمّا أنْ يكون بعد التّداعي والتّرافع من الخصمَين بالفعل، أو من أحدهما مع غيبة الآخر أو صغره أو نحو ذلك.

وإما أنْ يكون قبل ذلك إذا كان هناك خصومة متصوّرة بالقوّة ويكون من شأن الواقعة حصول الخصومة فيها.

مثال الأوّل: أنْ يدّعي أحد مالاً في يد حاضر أو غائب أو صغير، ورفع أمره الى الحاكم وحكم به له.

ومثال الثاني: أنْ يعقد الحاكم بكراً [باكرة] بالغة رشيدة يعتقد هو حياة والدها وتعتقد هي موته، لأحد أو يأذن لأحد في إجراء الصّيغة، فإنّه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى.

ومن أمثلة نكاح أحد المتراضعين بعشر رضعات للآخر بنفسه أو بترخيصه لهما مع عدم تفطّن أحدهما للمسألة والإشكال فيها، بل وعدم علمهما بحصول الرِّضاع أصلاً، مثل أنْ يسأل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعدما علم الوالدان به، وثبت عند الحاكم أيضاً ورخّص لهما بالتّزويج ولم يعلماهما الحال أصلاً، فإنّه لا ريب أنّ هناك خصومة بالقوّة بين الزّوجين بعد حصول العلم لهما أو لأحدهما بالرِّضاع بعد ذلك، ولكنّ الإشكال في أنّ الظّاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له، لزوم قصد الحاكم لذلك، فيخرج كثير من الأمثلة منه، وذلك أشبه حكاية هند، والمايز بينهما هو القصد.

وعلى ما ذكرنا، فالفرق بين إعطاء زكاة مال التّجارة لفقير بتقليد مجتهد، وأخذ المجتهد تلك الزّكاة وإعطائها الفقير مطلقاً حتّى فيما لم يتفطّن صاحب المال للخلاف في المسألة أصلاً ولا المجتهد، لأنّ ذلك قد يصير مورداً للنزاع بين الفقير

وصاحب المال حينئذ مشكل، اللهم إلّا أنْ يقال: المراد بالأخذ هو الأخذ على سبيل الحُكم ورفع الخصومة المتصوّرة قصداً، وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ﵀ بذلك للحكم في «القواعد».

وكذلك القول: بأنّ المجتهد إذا أوقع عقد البكر بدون إذن أبيها أو أذن للغير في تزويجها، فهو لازم لا يجوز نقضه، بخلاف ما إذا أوقعها غيره. فإنّ الأوّل حكم لا يجوز نقضه، بخلاف الثّاني على الإطلاق، مشكل، إذ المسلّم إنّما هو حكم لا يصدر إلّا عن مجتهد، ولا يثمر إلّا إذا صدر عنه لا أنّ كلّ ما صدر عن المجتهد فيما يتضمّن خصومة بالقوّة، فهو حكم.

والحاصل، أنّ الصّدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميّزات ماهيّته.

نعم، إذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصوّرة، فكما يجوز أنْ يقطعها بقوله: جوّزت لك التّزويج بدون إذن أبيك، وحكمت لك بهذا، يجوز أنْ يقطعها بإجراء الصّيغة بنفسه، فهذا هو الذي يصير حكماً، لا مطلق إجراء الصّيغة. والإشكال في صورة الإذن للغير أظهر، فإنّه يصير من باب حكاية هند زوجة أبي سفيان.

وأمّا توهّم عدم جواز التّزويج فيما نحن فيه إلّا من المجتهد أو بإذنه، فهو ممّا لم يذهب إليه أحد.

ثمّ اعلم أنّه يرد على تعريف الحكم أيضاً عدم الإنعكاس بالحكم بالحدود، وممّا يختصّ بحقوق الله تعالى كشرب الخمر والزّنا سيّما إذا لم يدّع على الزّاني والشّارب أحد حتّى يقع الخصومة بينهما. وقد صرّحوا بكون ذلك حكماً كما ينادي به قولهم في مسألة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه، والتّفصيل بالجواز في

حقوق الله تعالى دون حقوق النّاس. وكذلك إستدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى: ﴿والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهُما﴾[١] ﴿والزّانيةُ والزّاني فاجلدُوا﴾[٢] الآية. والتّتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك.

وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت الهلال، فإنّهم جعلوه من باب الحكم، ولا ريب أنّه متعلّق بالمعاد لا بالمعاش، فالتّقييد بالتعلّق بالمعاش يخرجه عن الحدّ. وكذلك تقييد الحدّ برفع الخصومة لانتفائه فيه غالباً.

وممّا يدلّ على أنّهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بأنّه يوم فطر، واختاره في «الدّروس»[٣]، ورجّحه في «المدارك»[٤] إستناداً الى عموم ما دلّ على أنّ للحاكم أنْ يحكم بعلمه، ولأنّه لو قامت عنده البيّنة فحكم بذلك وجب الرّجوع الى حكمه كغيره من الأحكام، والعلم أقوى من البيّنة.

ولا ريب أنّ أدلّتهم التي أقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه، يتفاوت بالنسبة الى هذه الأقسام، سيّما الإجماع إذ هو من الأدلّة الشّرعيّة، ولابدّ أنْ يعلم حال مورده في الشّرع، وأنّ أيّ هذه المعاني وقع الإجماع عليه.

ويمكن توجيه المقام لإدخال مثل الحكم بيوم الفطر، بأنْ يراد بأمر المعاش أُمور لا اختصاص لها بالشّارع، بل هي من موضوعات حكمه، فيرجع الى أنّه هل تحقّق الرّؤية أم لا، وهل تمّ عدد الشّهر أم لا. ولا مدخل لذلك في أصل الحكم الشّرعيّ وإنْ كان يرجع الى الحكم الشّرعيّ باعتبار قطع النّزاع، وبتضمّن أنّ

---

١) المائدة: ٣٨.

٢) النّور: ٢.

٣) للشّهيد الأوّل: ص ١ / ٣٤٩

٤) للسيّد محمد العاملي: ١ / ١٧٧.

الشّارع حكم بانْ يحكم الحاكم أنّ هذا اليوم يوم الفطر .

ومن فروع كونه من الحكم بثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان، مثل: ما لو باع أحد بالبيع المشروط فيه الخيار الى أوّل الشّهر الفلاني الذي يترتّب عليه اللزوم بانتفاء الشّرط في أوّل الشّهر، ثمّ وقع النّزاع بينهما في اليوم الخاصّ في أنّه أوّل الشّهر أم لا ،فيكفي في ذلك حكم الحاكم بأنّه أوّل الشّهر ، فيترتّب عليه اللزوم وعدمه، ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم. فالحكم بأنّه أوّل الشهر حكم،وحكمه باللزوم أو عدمه حكم آخر، ولإدخال الحدّ الشّرعيّ بإرادة ثبوت الموجب وعدمه،والخصومة في ذلك متصوّرة أيضاً بين العباد في التّصديق والتّكذيب والموافقة والمخالفة، فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو قصد ضمّ الحاكم بحكمه رفع ما عسى أنْ يتصوّر من المخالفة والخصومة أيضاً، وإنْ لم يكن بالفعل هناك خصومة، فيدخل كثير ممّا خرج منه. وخرج منه، ما يتوهّم دخوله فيه.

وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران، من أحدهما فتوى، ومن الآخر حكم، كما لو حكم بصحّة حجّ النّائب إذا أدرك إضطراريّ المشعر، فهو من حيث إنّه مثبت لاستحقاق الأُجرة حكم، ومن حيث إنّه إخبار عن الصّحّة فتوى.

وعلى ما مرّ فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجِّلد خَزّاً إذا اشتبه الأمر، وحكمه بكون اللّحم مذكّى إذا وقع الإشكال فيه، وحكمه بأنّ هذا الإناء من الاناءين المشتبهين هو ما وقع فيه النّجاسة.

ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد: هذا القدح نجس، لمن يقلّده إذا رأى كلاهما أنّه وقع فيه قطرة من الخمر، فإذا عدل المقلّد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلّد من رأى طهارتها، فيجوز استعماله، وما لو

حكم بأنّ الإناء الذي وقع فيه البول من الإناءين المشتبهين هو هذا، فلا يجوز له الاستعمال بعده، كما سيجيئ بيان ذلك.

وممّا يشكل به الأمر إذا قلنا بأنّ قول المجتهد: اليوم يوم الفطر، أو هذا الجلد خَزّ، أو هذا اللّحم مذكّى، حكم لزوم متابعة مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم، بناء على ما مرّ وما سيجيئ من أنّ الحكم لا ينقض، وأنّ معنى عدم النّقض لزوم الحكم بترتّب الآثار عليه، كما سيجيئ بيان ذلك، وذلك ممّا يوهن القول بكون أمثال ذلك حكماً بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه أبداً.

ويمكن دفعه: بالتزامه في المحكوم عليهم بالنّسبة إليهم، فإنّ الحكم أمر إضافيّ. ثمّ الحكم إمّا يتحقّق باختيار أحد الأقوال في المسألة المختلف فيها وإجرائه في القضيّة الشّخصيّة، كمسألة المتراضعين والبكر ونحوهما، ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل، وإمّا بإجراء الحكم على الطّريقة المجمع عليها في القضيّة الشّخصيّة المتنازع فيها بسبب إدّعاء كلّ منهما الاستحقاق شرعاً بزعمه، كتملّك المدّعي في يد المدّعى عليه بسبب البيّنة المقبولة أو بإجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع الدّعوى مع كونه خلافيّاً، مثل إثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبيّنة واليمين، كالخُلع والعتق، ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع.

هذا حال الحكم والأحكام [والإحتكام] وإنفاذ الأمر وإمضائه.

وأمّا حال الإفتاء والتّقليد، فأمّا التّقليد في العبادات فواضح، لأنّه عمل بقول المفتي في المسألة، وكذلك في الحِلّ والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب، والأفعال والأعمال البدنيّة، غير العقود والإيقاعات.

وأمّا العقود و الإيقاعات ممّا يحصل بين الإثنين غالباً، فلها جنبتان:

إحداهما: الجواز، وعدم الجواز.

والثّانية: الصّحّة، والبطلان.

وأمّا الأوّل: فيتبع المقلِّد رأي مجتهده فيه.

وأمّا الثّاني: هو أيضاً ظاهر مع التّراضيٰ، وببنائهما على متابعة مجتهد في الأصل وفي الإستمرار. ولمّا كان قد يحصل فيه النّزاع من جهة المنع عن ترتّب الآثار، فيحتاج الى التّرافع ورفع النّزاع.

ثمّ إنّ النّزاع بين طرفي العقود والمعاملات إمّا أنْ يكون من محض مخالفة الطّبع، أو من جهة مخالفة الطّرفين في حكم الشّرع، بأنْ يكونا مجتهدَين متخالفَين أو مقلِّدين لمجتهدين مخالفين، فلنمثّل هناك مثلاً ليتّضح الأمر، وهو مثال عقد البِكر البالغة الرّشيدة مع وجود الأب، ولها صور عديدة:

الأُولى: أنْ يكونا مقلِّدَين لمجتهد يرى أنّ الخيار لها.

الثّانية: الصّورة بحالها مع كون رأيه أنّ الخيار للوليّ، ولا إشكال في الجواز والصّحة في الصّورتين.

الثالثة: أنْ يكونا مقلِّدَين لمجتهد واحد ولكن وقع النّزاع بينهما بحسب الطّبع والهوىٰ، ولا ريب حينئذ أيضاً في صحّة ماوافق رأي المجتهد، وبطلان ما خالفه، كما لاريب في جوازه.

الرّابعة: أنْ يكون أحدهما مقلِّداًلمجتهد والآخر مقلِّداًلمجتهد آخر مخالف له، أو يكونان مجتهدين مخالفي الرّأي، [إنْ] قلنا بعدم اشتراط الذّكورة في المجتهد كما هو الظّاهر، وحينئذ فإمّا أنْ يتنازعا قبل العقد أو بعد عقد كلّ منهما لرجل على حدة، أو بعد عقد أحدهما، وفي كلّ من الصّور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد، فإنْ كان النّزاع قبل العقد، فإنْ وافق رأي الحاكم لأحدهما، فيحكم له، وإنْ كان

رايه التّخيير في العمل لو فرض قول به في هذه المسألة او في مسألة اخرى، فالتّعيين بيد الحاكم أو بالقرعة، وإنْ تنازعا بعد عقد كلّ منهما، فإنْ ترتّبا، فالحكم لما وافق رأي الحاكم إنْ كان رأيه التّعيين والحكم لِمَا يختاره إنْ كان رأيه التّخيير. وإنْ تقارنا زماناً، فيظهر حكمه ممّا تقدم.

وممّا ذكرنا، يظهر أحكام صور أُخرى متصوّرة هنا، مثل ما لو لم يكونا مجتهدَين ولا مقلّدَين، أو كان أحدهما مجتهداً أو مقلّداً والآخر جاهلاً أو غافلاً، وسيجيئ تمام الكلام.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّهم ذكروا أنّه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديّات من الحاكم إذا تغيّر اجتهاده، ولا من غيره إذا خالفه ما لم يخالفا [يخالف] قاطعاً، بخلاف الفتوى.

واحتجّوا عليه: بأنّ جواز نقضه يؤدّي الى جواز نقض النّقض من مجتهد آخر، فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم، وهو فصل الخصومات.

وادّعوا الإجماع عليه، ويدلّ عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج.

وأمّا جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرّر، فإنْ أرادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقّق المرافعة والمخاصمة، فله وجه في الجملة كما أشرنا، فإنّ أحد طرفي الدّعوى إنْ بنى مطلبه على فتوى مجتهد، والآخر على خلافه، وتخاصما عند الحاكم، فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه إذا خالفه رأيه في المسألة، وكذا إذا كانا مجتهدَين، وسنذكر وجه التّقييد بقولنا في الجملة.

وإنْ أرادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى، فهو مشكل. والذي نقطع بأنّهم أرادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام أنّه يجوز مخالفة المفتي، أمّا من المستفتي، فإذا لم يعمل بعد بالفتوى، لأنّ إجماعهم إنّما انعقد على عدم جواز العدل وبعد [العدول

بعد] العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس أو عدم استحقاق المجتهد للتقليد.

وأمّا قبل العمل، فجوّزوا العدول وإنْ اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده، وكذلك بعد العمل في واقعة أُخرى إذا تغيّر رأي مجتهده أو تبدّل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه.

وأمّا المفتون فمطلقاً، لجواز عمل كلّ مجتهد على ما رآه وإنْ كان مخالفاً للآخر، وهذا هو ظاهر الشّهيد ﷺ، فإنّه قال في «القواعد»(١) بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الأخبار: وبالجملة، فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين، أمّا من المفتين فظاهر، وأمّا من المستفتين، فلأنّ المستفتي له أنْ يستفتي آخر، الى آخر ما ذكره.

وأمّا جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى إبطالها من رأس أو تغييرها من الحال مطلقاً، ففيه غموض وإشكال، وتوضيحه، أنّ الفتوى على أقسام:

منها: ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعيّ.

ومنها: ما لا يستلزمه.

فالأوّل: مثل الفتوى في العقود والإيقاعات.

والثّاني: مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة، وعدم نجاسة الكرّ، وأمثال ذلك من حلّيّة المطاعم وحرمتها، ممّا اختلف فيه، وغير ذلك. فإنْ فرض أنْ يفتي أحد بجواز عقد البِكر بإذنها وفرضنا غيبة أبيها، وعقدناها بتلك(٢) الفتوى، ثمّ تغيّر رأي المجتهد قبل حضور أبيها وقبل تحقّق المخاصمة والمرافعة

---

(١) ١/ ٣٢١.

(٢) [illegible]

بينهما، فالعمل على هذه[١] الفتوى وإجراء العقد عليها ممّا يستلزم الدّوام، فإنّ العقد يقتضي الاستمرار، إمّا دائماً أو الى أجَل كالمنقطع. وقطع الاستمرار فيه يتوقّف على ما وضعه الشّارع لذلك، مثل الطّلاق والإرتداد وإنقضاء المدّة أو هبتها، وحصول الرّضاع اللّاحق أو ثبوت الرّضاع السّابق إذا لم يعلم الزّوجان بحال الرّضاع قبل العقد، ولم يثبت في آية وخبر أنّ تجدّد الرّأي من القواطع. وكذلك بجواز نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرّماً، وكذلك بيع العنب لمن يعلم أنّه يجعله خمراً، وبين أرواث[٢] ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الإنسان، وغيرهما ممّا لا يحصى. وكما أنّ مقتضى الحكم رفع النّزاع، ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلّا يناقض الغرض المقصود منه، فكذلك مقتضى الرّجوع الى المفتي، ونصب المفتي لإرشاد المستفتين انْ يبنوا أمر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله.

فالشّارع الذي جوّز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النّكاح وعدمه، وجواز البيع وعدمه، رخّصه [في] أنْ يبني أمر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه.

وأمر المعاش بعضه ممّا هو من الأُمور الدّائمة، فاليوم الذي يحصل فيه الرّخصة للمستفتي في إيجاد ذلك الأمر الذي هو من الأُمور الدّائمة، فقد حصلت[٣] الرّخصة لإدامته. وكما أنّ مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي الظّلم [النظام]

---

١) في نسخة الأصل (هذا).

٢) روث وأرواث جمع روثة وهو رجيع ذوات الحوافر.

٣) في نسخة الأصل (حصل).

ويوجب عدم الاستقرار، فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى.

ولا يضرّ تجدّد رجحان الحرمة في نظر المقلِّد من جهة تغيير رأي مجتهده حتّى يستبعد جواز التّصرّف مع رجحان الحرمة، كما لا يضرّ ذلك في صورة الحكم مع تغيّر الرّأي.

وكذلك الكلام في المجتهد إذا تغيّر رأيه وكان هو صاحب المعاملات والنّكاح، ولا يستبعد ذلك فيه، كما لا يستبعد لو طرأ عليه حكم حاكم آخر كما ذكروه.

وأمّا الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس، فليس حكماً بشيء يوجب الاستمرار والدّوام، إذ وجوب الاجتناب ليس ممّا يستلزم هذا المعنى، وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدّوام، وإنْ استعمله، فبعد تجدّد الرّأي يحكم بغَسل ما لاقاه، ووجوب الاجتناب عنه، بل هو كذلك إذا أفتى بنجاسة قدح خاصّ وقع فيه النّجاسة قطعاً، كما أشرنا إليه سابقا أيضاً، إذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقياً، فيجوز القول بعدم الوجوب إذا تجدّد الرّأي مع كون الماء باقياً على حاله، وكذا العكس.

والحاصل، أنّ الحكم بوجوب الاجتناب أو عدمه لا يستلزم الدّوام مطلقاً، ولكن حكم الزّوجيّة إذا حصلت بسبب الفتوى، يستلزم الدّوام، إذ العلّة الموجدة في الثّانية هي العلّة المبقية بعد العمل بها بخلاف الأُولى، بل لك أنْ تقول: إنّ هذا ليس من مسألة نقض الفتوى وعدمه، بل هو من النّزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى، وهو يختلف باختلاف الموارد، بخلاف أصل الفتوى، فإنّه يجوز نقضه ومخالفته مطلقاً بلا اختلاف في الموارد، وإنْ شئت إجراء هذا الكلام في العقود، فافرض المثال فيما أفتى المجتهد بجواز النّكاح ثمّ تجدّد رأيه قبل التّزويج، فإنّ ذلك ممّا يجوز نقضه بلا إشكال كما لو تجدّد الرّأي في نجاسة القليل وعدمها قبل

الاستعمال أيضاً، وهذا بخلاف الحكم فإنّه لا يجوز نقضه، سواء عمل به أم لا.

إذا عرفت هذا، علمت أنّه لا يتمّ تفريع حرمة المنكوحة بلا وليّ وإنْ كان بتجويز المجتهد إذا تغيّر رأي مجتهده، إنْ لم يلحقه حكم حاكم ولم يباشر عقدها الحاكم بنفسه أو بترخيصه على أنّه متابعة للفتوى، ويجوز نقضه وفسخه إذا تجدّد رأي المجتهد أو مات وجاء مجتهد آخر يخالفه، بخلاف ما إذا وقع العقد بفعل الحاكم أو رخصته الخاصّة.

وكذلك عقد العارفة بالمخالف إذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك، بل قال بعضهم: إنّه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم أيضاً، وكذلك في المجتهد الذي نكح إمرأة جاز نكاحها عنده لنفسه أوّلاً، ثمّ تغيّر رأيه ورآها حراماً. قالوا: يحرم عليه إلّا أنْ يلحقه حكم حاكم، وبعضهم حرّمه مع لحوق حكم الحاكم أيضاً.

ووجه عدم التّماميّة منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقاً، كما أشرنا، بل المسلّم إنّما هو قبل العمل، كما يظهر من استدلال الشّهيد ﵀ المتقدّم، فإنّ جواز العدول إنّما هو قبل العمل إجماعاً، كما سيجيئ في القانون الآتي.

وكذلك يتحقّق بترك العمل على مقتضى الفتوى الأُولى فيما يتجدّد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه، فعدم لحوق النّقض بالحكم حينئذ إنّما هو لعدم التحقّق في الحكم بسبب الامتناع بالذّات، إذ الحكم إنّما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد آخر، بخلاف الفتوى، فكلّ حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدّى وينتقض من حيث الفتوى في مادّة أُخرى، ولا يتعدّى من حيث الحكم ولا ينتقض.

ويدلّ على عدم جواز النّقض في الفتوى بالمعنى المذكور أيضاً، الاستصحاب ولزوم العسر والحرج، ولزوم الهرج والمرج، وعدم الانتظام في أمر الفروج والأموال والأملاك وغيرها، مع أنّ التّحقيق أنّ الرّأي لم يتجدّد في المسألة في

الصّورة المفروضة، فإنّ الرّأي إنّما هو جواز التّزويج أو عدم جوازه، لاجواز فسخ التّزويج الحاصل على النّهج المشروع المكلّف به حينئذ وعدمه، وترتّب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل.

والحاصل، أنّ جواز نقض الفتوى بالفتوى في أمثال العقود والإيقاعات بعد وقوعها مطلقاً مشكل، ولم يظهر عليه دليل.

وما يظهر من دعوى الاتّفاق من كلام بعضهم فيما لو تغيّر رأي المجتهد في المعاملة التي حلّلها أوّلاً وبنى عليها لنفسها وحرّمها، فهو ممنوع، مع أنّ دعوى الإجماع على المسائل التي لم تثبت تداولها في زمان الأئمة عليهم السلام بعيدة لا يُعبأ بها، ولو فرض أنْ نقول بإمكانه. وقلنا: بأنّه إجماع منقول، فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الأدلّة. ولو سلّمناه فإنّما نسلّم في مورده، وهو ما لو تغيّر رأي المجتهد وكان الواقعة مختصّة به، وسيجيئ كلام المحقّق الأردبيلي رحمه الله في عدم جواز نقض الفتوى بتغيير الاجتهاد.

وإنْ قلنا: بنقضها، فلابدّ أنْ نقول ببطلان المهر المسمّى مثلاً، ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الإنفاق، وجواز الرّجوع الى ما أنفقه، وغير ذلك، إذ المذكورات من توابع العقد الصّحيح، والمفروض إنتقاضه.

ولو قلنا: بصحّته الى الحين ونقضه من حين التّغيير، وأنّ المراد جواز العمل بالرّأي الثّاني من حين التّغيير لا إبطال العمل بالرّأي الأوّل من رأس، فمع أنّه ليس بنقض حقيقي، بل ليس بتغيير رأي حقيقة في هذه المادّة الخاصّة كما أشرنا سابقاً، لأنّه ليس حكماً بتحريم العقد مثلاً بعد الحكم بحلّه، بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحلّه، المستلزم لحلّ استدامته، فلابدّ من القول بلزوم الإطلاق والتزام توابع العقد الصّحيح، إذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرّضاع

السّابق، ولم يقل به أحد.

وبالجملة، مدار الكلّ من زمان غيبة الإمام عليه السلام الى الآن على تقليد المجتهدين، بل الغالب في الخلائق أنّهم لا يجتهدون ولا يقلّدون. هبْ أمر هؤلاء فاسد، ولكن أمر المقلّدين في البلاد البعيدة الّذين لا مناص لهم عن التّقليد وأوجُ معرفتهم هو ذلك، إنّما هو على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات، ولا ريب أنّ المعاملات أكثرها خلافيّة، وهذا الإشكال يجري في كلّها، فلابدّ لكلّ مقلِّد أنْ يجري بيعه وإجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه، كلّها في حضور المجتهد أو بمباشرته أو بمرافعته، لو سلّمنا أنّ بمحض ذلك يتحقّق الحكم وإنْ لم يحصل الخصام بالفعل، وإلّا فليستعدّ لفسخ مناكحاته ومعاملاته، وتبدّل حالاته بمجرّد تبدّل رأي مجتهده أو تبدّله بآخر، ثمّ بعد الفسخ بسبب تغيّر الرّأي أو التّجدّد لتصحيحه ثانياً برأي آخر، ثمّ فسخه برأي آخر، وهكذا، فيستلزم التّسلسل وعدم الاستقرار، ولا أقل من موت مجتهده مع قول أكثر العلماء، بل كلّهم على ما ادّعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى، وأنّ النّاس صنفان: إمّا مجتهد، وإمّا مقلِّد، فلابدّ أنْ يعرض جميع معاملاته التي فَعَل، وكلّ ما في تحت يده ممّا حصل له بمعاملاته على مجتهد آخر ليمضيه أو ليفسخه.

والحاصل، أنّ كلّ ما دلّ على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره، يدلّ على جواز البقاء على مقتضى أمثال هذه العقود والمعاملات، وممّا يتفرّع على ما ذكرنا، جاز نكاح إمرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه. مثلاً: اختلف العلماء في بعض أقسام الطّلاق، فعلى القول باختصاص عدم جواز النّقض بالحكم دون الفتوى، يلزم أنْ يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل إذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وإنْ لم يحصل

مخاصمة ومرافعة، أو لابدّ أنْ يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الإطلاق والإلزام، أو يأذن فيه بالخصوص كذلك أو يمضيه بعد الوقوع لو سلّمنا كفايتها مطلقاً في صيرورتها حكماً.

وأمّا على ما حقّقناه من عدم جواز نقض الفتوى أيضاً بالفتوى، وجواز إمضاء أحكامها وإنْ خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحّة مثل هذا الطّلاق إمضاءه إذا وقع بتقليد مجتهد يجوّزه، ومعنى إمضائه الحكم، بترتّب آثاره عليه، ومن جواز نكاح هذه المطلّقة لغيره. فكما قلنا: إنّه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون إذن الوليّ أنْ ينقض النّكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوّزه قبل تحقّق المرافعة، فكذا لا يجوز له أنْ يمنع نكاح المطلّقة على غير مقتضى رأيه، لأنّ ذلك من آثار الطّلاق، فإمضاؤه وإبقاؤه معناه حكمه بترتّب آثاره عليه، وجواز عقدها ثانياً من آثاره، وذلك نظير الحكم بين المتخالفين، فكما أنّ معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتّب ثمراته عليه وإنْ خالف رأيه، فيحلّ لذلك المجتهد الأكل من المال الذي انتقل الى المدّعي بحكم الحاكم المخالف له في الرّأي، بل لو ادّعى عليه أحد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البيّنة، فيحكم بكون المال ماله، وهكذا سائر الثّمرات، فكذا الفتوى.

والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثّاني عسر عظيم.

فإنْ قيل: يندفع العسر، بإدّعاء المرأة خلوّها عن المانع عند من لم يطّلع بحقيقة الحال.

قلنا: لا يتمّ ذلك فيما لو علم كونها مطلّقة في الجملة.

فإنْ قيل: عدم المعرفة بخصوصية الطّلاق كاف لحمله على الصّحيح.

قلنا: ذلك باطل، إذ الصّحيح إذا كان مختلفاً فيه، فيحمل على الصّحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد.

وممّا ذكرنا، يندفع ما عسى أنْ يورد على الأصل المسلّم عند الكلّ من حمل أفعال المسلمين على الصّحّة في كلّ ما كان من هذا القبيل ـ يعني العقود والإيقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق ـ فنرى المسلمين في كلّ عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشّرى والقرض والنّكاح والطّلاق وسلوك علمائهم معهم إلّا على الحمل على ترتّب الآثار مع احتمال أنْ تكون معاملاتهم على غير طبق ما يصحّ عند ذلك العالم، وإلّا فلا معنى لحمل فعل كلّ مسلم على الصحّة مع كون أغلب الأفعال محتملاً لوجوه كثيرة، بعضها باطلة عند الكلّ، وبعضها صحيحة عند الكلّ، وبعضها ممّا اختلف فيه.

ففي الغالب يحصل احتمال مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو رأي هذا الذي يحملها على الصحّة، ومع ذلك لا يلتفتون إليه. فترى العلماء يجرون أحكام الزّوجية بين الزّوجين من دون الفحص عن حالهما أنّ النّكاح هل وقع صحيحاً بينهما أم لا، مع أنّ احتمال كون الزّوجيّة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت إليه، فإنّه يحتمل أنْ تكون الزّوجة باكرة تزوّجت بزوجها بدون إذن أبيها أو متراضعة معه بعشر رضعات، مع أنّ ذلك العالم لا يجوّزهما، أو النّكاح وقع على شرط يبطل النّكاح بسببه عند ذلك الحاكم.

وكذلك البيوع وسائر المعاملات، فإنّ الخلاف في العقود والإيقاعات والمداينات في غاية الكثرة، ومع ذلك فبناء العلماء والعوامّ على ترتّب آثار أفعال النّاس من دون تفحّص عن ذلك.

وأنْتَ خبير بأنّ مجرّد حمل فعل المسلم على الصّحة لا يكفي في ذلك، لما

ذكرنا من أنّ المراد بحمل فعله على الصّحّة هو الصّحّة عند الفاعل لا عند الحامل، والصحّة عند الفاعل كيف ينفع في ترتّب الآثار عند الحامل، فعدم الفحص عن ذلك إنّما يترتّب على أنّ تلك الأسباب من العقود والإيقاعات إذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل، فلابدّ أنْ يترتّب عليها مسبّباتها وإنْ لم يكن كذلك عند الحامل.

لا يقال: إنّ ذلك مبنيّ على قاعدة أُخرى، وهو إلحاق النّادر بالغالب بإدّعاء أنّ الغالب في تلك الأسباب من العقود والإيقاعات وغيرهما هو الصّحّة عند الكلّ، فإنّ ذلك ممّا لا يخفى على المطّلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه، سيّما وكلّ واحد من أبواب الفقه مستتبعة للمخالفات الكثيرة في توابعها.

ففي الطّلاق مثلاً، نقول خلافات كثيرة، من جهة الألفاظ في الصّيغة ومن جهة الأحكام والشّرائط في كلّ واحد من أقسامه، وأنّه هل وقع رجعيّاً أو خلعيّاً؟ فإن كان رجعيّاً فهل وقع على اللّفظ الصّحيح عند الحامل أم لا؟ وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يُجري صيغة الطّلاق أو كان أحد العدلين هو وكيل الزّوج؟ وأنّ العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل أو الزّوج أو الوكيل؟ فإنّ في العدالة والكاشف عنها اختلافاً معروفاً. وهل وقع الطّلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين أم لا؟ وهل وقع الطّلاق في حال الحمل أو غيره، أو في الغيبة أو الحضور، وإنْ كان في حال الحمل فهل كان في المرّة الأُولى أو الثّانية؟ ففي كلّ ذلك اختلافات.

وإنْ كان خلعيّاً فهل تحقّقت[١] الشّروط فيه من الكراهة على النّهج المطلوب

---

١) في نسخة الاصل (تحقّق).

أم لا، وعلى الوجه الذي يعتبر عند الحامل أو الفاعل، لوقوع الخلاف في حدّ الكراهة، وفي صحّة الطّلاق بعوض من دون الكراهة، وغير ذلك ممّا لا يحصى.

وكذلك الكلام في النّكاح والبيع والقرض ممّا يطول الكلام بذكرها.

ثمّ مع قطع النّظر عن تلك الاختلافات في أصل تلك الأبواب أو المسائل، هل وقع ذلك بالاجتهاد أو التّقليد أو بدون أحدهما. وعلى الثّالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة أو مع التّقصير والمسامحة؟ وهل يترتّب الآثار على القسم الثّالث بقسميه أو بأحد القسمين منه دون الآخر؟ وهكذا.

وبالجملة، تغيّر الرّأي في أصل المعاملة وتبدّل المجتهد إنّما يقتضي إنشاء المعاملة بعد ذلك لو أراد إنشاء معاملة جديدة على الرّأي الثّاني، لا إبطال ما يترتّب على الرّأي الأوّل أو قول المجتهد الأوّل، ولو حصل به أنحاء الانتقالات والتّصرّفات مثل انْ جعل المبيع مهراً للزوجة وانتقل من الزّوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا، ولا ريب أنّ كلّ ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشّرع.

ولو فرض أنّ المجتهد الثّاني اخترع هذا الرّأي، وقال: هذا إبداع رأي لا تجدّد رأي، وتغيّره يعني أنّ رأيي لزوم إبطال آثار الرّأي الأوّل، فكلامنا حينئذ مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله تعالى وإقامة البرهان، وهو خارج عن موضوع المسألة.

نعم، إذا ظهر عنه بطلان الرّأي السّابق من رأس، فهو كلام آخر غير تغيّر الرّأي، فإنّ من تغيّر رأيه في الاجتهاديّات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السّابق، ولذلك ربّما يعود الى الرّأي السّابق أيضاً، وسيجئ الكلام فيه.

وبالجملة، الكلام في العقود مخالف للعبادات، فلو تجدّد رأيه في وجوب

قراءة السّورة بعدما كان يرى استحبابها في الرّكعة الثّانية، فيجب عليه القراءة في الثّانية، وكذا لو تغيّر رأي مجتهده، وهكذا الحال في القبلة إذا تجدّد الرّأي في الرّكعة الثّانية.

ويقع الإشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطّين النّجس تقليداً لمن يَرى الخَزفيّة استحالة، ثمّ تجدّد الرّأي أو تغيّر المجتهد، فهل يجب نزعه وتبديله أم لا، وأنّه ممّا يفيد الاستمرار كالزّوجيّة حتّى يرد عليه عدم جواز النّزع، أو لأنّ المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النّجاسة وهو متجدّد آناً فآناً، وليس ممّا يناط بالاستمرار والدّوام، ولا يبعد التّفصيل بأنْ يقال: لا يجب النّزع، ويجب الاجتناب.

وأشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر، فإنْ قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتّى جدرانه عن النّجس، فيلزم تخريب المسجد، وهو مشكل.

فإنْ قلت: قد ذكرت أنّ الفتوى يجوز نقضها بالحكم وإنّ ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى، وكثير ممّا ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد، يجري في نقضها بالحكم أيضاً، مثل لزوم العسر والحرج وغيره.

قلت: تحقّق المخاصمة غالباً إنّما هو في أوّل الأمر، ولا يترتّب عليه عسر وحرج، ولو فرض تحقّقها بعد مدّة، فتحقّقها مع عدم ثبوت التّراضي عليه في أوّل الأمر نادر ولا يلزمه من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في أصل نقض الفتوى بالفتوى.

وإتّباع نفي العسر والحرج في ذلك عن أحد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر، بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة، كما هو الغالب في

المسائل الخلافيّة التي هي مبنى أمور معاش الخلق، ومع ثبوت التّراضي في أوّل الأمر مثل: إنْ بَنَيَا في المسائل الخلافيّة على رأي مجتهد، ثمّ بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرّد الطّبع والهوى أو بسبب التمسّك بتغيّر رأي المجتهد أو تبدّله بآخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلاً، فالحكم بجواز النّقض في ذلك أيضاً مشكل، للزوم أكثر ما ذكر عليه.

وفذلكة المقام في بيان حال تجدّد الرّأي وحصول المخالفة بين الرّأيين، وبيان الصّور التي يحصل المخالفة بين الرّأيين، وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز، إنّ الصّور التي يتصوّر فيها تخالف الرّأيين مع قطع النّظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة.

الأُولى

مخالفة المجتهد لرأيه السّابق بسبب التغيّر وتبدّل الحكم بالنّسبة إليه، كما إذا عقد الباكرة بنفسه بدون إذن الوليّ ثمّ تجدّد رأيه، فالمشهور بينهم، بل ادّعى عليه السيّد عميد الدِّين الإتّفاق أنّه يبني على الرّأي الثّاني، فيحرم عليه زوجته.

قالوا: إلّا أنْ يلحقه حكم حاكم قبل ذلك، فلا تحرم عليه لكثرة قوّة الحكم، وتأمّل فيه بعضهم لأنّ الحرام لا يصير حلالاً بسبب الحكم.

أقول: ويشكل الحكم بالتّحريم وإنْ لم يلحق به حكم، لعدم الدّليل عليه. غاية ما يدلّ عليه أدلّة حرمة النّكاح بدون إذن الوليّ هو النّكاح الابتدائيّ لا إستمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه، مع أنّه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النّكاح، ولا يحتاج الى الطّلاق.

وهذا الفسخ إنّما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من رأس، لا عدم

جواز إمساكها فيما بعد فقط. فغاية الأمر عدم الإثم عليه، فليس هذا من باب الارتداد، بل هو من باب ثبوت الرِّضاع السّابق المثبت لمهر المثل على الأظهر لظهور فساده من رأس، وإذا كان كذلك، فإذا انفسخ النّكاح بتجدّد الرّأي، فجاز لها التّزوّج بغيره، فإذا تزوّجت بالغير ثمّ تجدّد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحّته رأساً، فمقتضى العمل على الرّأي الثّاني هو جواز الدّخول بها والنّظر إليها، وإنْ كان في حال الغير، لأنّ تجدّد رأيه كشف عن صحّة العقد من رأس، لا جواز العقد عليه بعد التّجدّد، ولم يفسخ العقد الأوّل إلّا تجدّد الرّأي ومظنّة الحرمة، ولم يقع منه طلاق أو ارتداد أو نحو ذلك حتّى يحتاج العود الى عقد جديد، وهلّم جرّا إذا تجدّد رأيه بعد ذلك، وهكذا، فيشكل الحكم بالحرمة بتجدّد الرّأي وإنْ لم يحكم به حاكم.

وما ادّعاه السيد عميد الدِّين من الإجماع، فهو ممنوع، كما أشرنا.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة إذا لحقه حكم حاكم، فإنّ الدّليل على الحليّة بعد حكم الحاكم مع تغيّر الاجتهاد إنْ كان هو الإجماع فهو ممنوع، لوجود الخلاف فيه، وإنْ كان هو لزوم التّسلسل وعدم الاستقرار لولاه، والعُسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى أيضاً، ومخالفة المجتهد لرأي نفسه أيضاً كما أشرنا.

وكذا الكلام في المقلِّد الذي نكحها بدون إذن الوليّ إذا تغيّر رأي مجتهده، فقالوا فيه أيضاً: يحرم عليه إذا تجدّد رأي مجتهده، إلّا أنْ يلحقه حكم حاكم، لكنّ السيّد عميد الدِّين رحمه الله هنا لم يدّع الاجماع، بل جعل الحرمة أظهر، والكلام فيه كما مرّ، بل هو أظهر هنا.

الثّانية

مخالفة المجتهد لمجتهد آخر، ولا ريب أنّه ليس له مزاحمته، ولا مزاحمة مقلّده إذا قلّده. والظّاهر أنّه يجوز له أنْ يبني على صحّة ما حصل بفعلهما، ويترتّب الآثار عليهما كما أشرنا في تفريع مسائل الطّلاق.

وكذلك الكلام في مقلّد ذلك المجتهد إذا تبع مجتهده.

الثّالث

مخالفته لمن لم يكن مجتهداً ولم يعلم من حاله أنّه مقلّد لمجتهد أم لا.

والأظهر عدم وجوب مزاحمته أيضاً، حملاً لفعله على الصحّة، بل الأمر كذلك لو مات مجتهده أيضاً بناء على ما سنحقّقه فيما بعد من عدم الدّليل على بطلان تقليد الميّت سيّما فيما كان مقلّداً له، سيّما في المسألة الّتي قلّده، سيّما في العقود والمعاملات، بل الدّليل على الجواز.

الرّابعة

مخالفته لمن علم أنّه بنى على أحد الأقوال في المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلاً بوجوب التّقليد أو غافلاً. والأظهر فيه وجوب مزاحمته في الإرشاد والهداية في الأخذ والعمل، لكنّ الحكم ببطلان عقد أخذه كذلك مع موافقته لأحد الأدلّة الاجتهادية المطابقة للأقوال الموجودة في المسألة؛ مشكل.

والتّحقيق في ذلك يظهر ممّا قدّمناه في أوائل باب الاجتهاد والتّقليد، ونقول هنا أيضاً: الغافل الجاهل إذا اعتقد أنّ حكم الله تعالى في حقّه هو جواز العقد، وأنّه

يترتّب عليه آثاره، فالظّاهر ترتّب الآثار وصحّته ما لم يظهر كونه باطلاً من رأس، بأنْ يكون خارجاً عن الأقوال المتحقّقة في تلك المسألة، وعن مقتضى أحد الأمارات الشّرعيّة القائمة عليها، فإنّه إذا كان حكماً موافقاً لأحد الأقوال في المسألة فهو كما لو كان مقلِّداً لأحد من المجتهدَين المختلفين في المسألة، وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف، فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد أنّه حكم الله تعالى في حقّه، إذ لا دليل على بطلانه، غاية الأمر أنّ ذلك المجتهد يترجّح في نظره خلافه.

وأمّا الحكم ببطلانه في نفس الأمر فكلّا [و] إذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد، فلابدّ من القول باستدامة آثاره كما كان الحال كذلك في المقلِّد للمجتهد بعد تغيّر الرّأي، وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيّاً على الاعتماد على ما هو حجّة عنده من فتوى مجتهده، فكذا هنا مبنيّ على الاعتماد على ما هو حجّة عنده من فتوى والده العاميّ أو غيره من الّذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد، مع أنّ المعاملات من باب الحكم الوضعيّ، ولا مدخليّة للعلم والجهل فيها، ولا يشترط صحّتها بالنيّة وقصد الامتثال.

ولو قلنا: بأنّ العقد المبنيّ على معتقَد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لأحد الأقوال في المسألة باطلاً من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد أو التّقليد، فيلزم البطلان في أكثر المعاملات الواقعة في زمان مع عدم أخذها عن المجتهد وإنْ وافق رأي مجتهد العصر، وأنت خبير بأنّه خلاف المعهود من طرائق السّلف والخلف، فلو تزاوج المتراضعان بعشر رضعات مثلاً من دون معرفتهما بالمسألة ولا بوجوب التّقليد والأخذ من المجتهد، فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرَّماً أيضاً نقضه إذا اطّلع عليه، لأنّه لم يحصل من جهة التّقليد، وكذلك

سائر المعاملات. ومحض توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتّفاق لايجعله موافقاً لنفس الأمر، ولا يوجب صحّته، وكذا إجازته بعد الإطّلاع لا يوجب صحّته من أوّل الأمر، كما لا يخفى، لأنّ علّة البطلان بالفرض هو إنشاء العقد بدون تقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء، ولو كان ذلك لازماً لما تركه الآمرون بالمعروف والنّاهون عن المنكر، ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء، ويؤيّده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما أيضاً.

الخامسة

مخالفته لمن كان كذلك، ولكن لم يكن جاهلاً بالمرّة وغافلاً، بل ترك التّقليد مسامحة، ولا ريب في لزوم الهداية والإرشاد في الأخذ والعمل.

وأمّا الكلام في بطلان العقد الذي أوقعه كذلك، إذا وافق إحدى الأدلّة والأقوال في المسألة، ففيه إشكال.

ويمكن توجيه القول بعدم جواز النّقض للمجتهد فيه أيضاً إذا وافق إحدى الأقوال في المسألة؛ بأنّ جواز النّقض للمجتهد المخالف له إنْ كان لأنّه مخالف له ومظنونه أنّه خلاف حكم الله تعالى، وأنّه ليس بسبب يترتّب عليه حكم شرعيّ، فلابدّ من القول بجواز النّقض فيما لو قلّد المجتهد الآخر أيضاً، لأنّه مخالف لحكم الله تعالى بحسب ظنّه وقد بيّنّا بطلانه. وإنْ كان لأنّه لم يتّبع فيه مجتهداً وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد إنّما هو لأنّه تَبع المجتهد وأدّى مقتضى تكليفه.

فيرد عليه: أنّه على ما ذكرت من مدخليّته متابعة المجتهد في ترتّب الأثر، فلابدّ أن يجب عليه النّقض لو وافق رأيه أيضاً، لأنّه لم يأخذه من المجتهد، وهو فاسد لأنّ الحكم الوضعيّ لا مدخليّة في ترتّب الآثار عليه للعلم والجهل.

وقصد الامتثال وعدمه إنّما ذلك في العبادات لأجل اشتراط النيّة وقصد التّقرّب والامتثال فيها، وهو لا يتمّ إلّا مع العلم أو الظنّ بأنّه حكم الله تعالى.

فلو زوّج أحد إبنَتَه بأحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع أنّه سمع الخلاف فيه بين العلماء، أو باع العنب لمن يعمل خمراً، وهكذا، وسمعه المجتهد الذي رأيه موافق لذلك، فلا يجوز نقضه لأنّه يصدق عليه أنّه نكاح وبيع، ويترتّب عليهما أحكامهما، غاية الأمر كونه منهيّاً عنه بدون الأخذ من المجتهد، والنّهي مع أنّه لا يدلّ على الفساد في المعاملات إنّما تعلّق هنا بأمر خارج عن المعاملة، وإنْ كان لأنّه لمّا سمع الخلاف في المسألة يحصل له التّردّد عند إجراء الصّيغة، فلا يتحقّق منه الإنشاء.

ففيه: أنّا لا نسلّم حصول التّردّد في الإيقاع سيّما في جميع الموارد، غاية الأمر التردّد في الوقوع، وهو لا ينافي الجزم في الإيقاع.

فإنْ قلت: الأصل عدم ترتّب الأثر، والقدر الثّابت من التّرتيب هو ما حصلت[1] المعاملة بالاجتهاد أو بالتقليد، غاية الأمر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتّب فيه أيضاً.

وأمّا المتفطّن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتّب عليه الأثر.

قلت: لا ريب أنّ الدّليل الشرعيّ يرفع الأصل، والحكم الوضعيّ بنفسه رافع للأصل من دون مدخليّته للعلم والجهل، غاية الأمر حصول الاختلاف في الحكم الوضعيّ بسبب بعض شرائطه، فيدور الكلام السّابق.

ونقول: إنّ الحكم بعدم ترتّب الأثر إمّا لأجل بطلانه في نفس الأمر، وإمّا لأجل

---

١) في نسخة الأصل (حصل).

أنّه مخالف لرأي هذا المجتهد، وإمّا لأنّه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد. والأوّل، خلاف المفروض لأنّه من المسائل الاجتهاديّة.

والثّاني، يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذاً من مجتهد آخر مخالف له أيضاً.

والثالث، لا مدخليّة له في الحكم الوضعيّ إذ لو كان له مدخليّة لجرى فيما وافق رأيه أيضاً.

والحاصل، أنّ الأقوال في المسألة الاجتهاديّة مبنيّة على الأمارات الشّرعيّة، والمفروض عدم ظهور بطلان أحدها، فلا يتمّ الحكم بالبطلان، غاية الأمر عدم جواز اختيار أحدها لهذا المسامح رجماً بالغيب.

وأمّا مع اختياره لذلك، فالحكم بجواز النّقض أيضاً يحتاج الى دليل، سيّما إذا وقع العقد بتراضٍ من الطّرفين ولم يقع بينهما منازعة أصلاً، وسيّما إذا وافق اجتهاد المجتهد الّذي يريد نقضه، وإذا لم يجز النّقض فيلزمه ترتّب الآثار.

وأمّا ما دلّ على لزوم الأخذ من المجتهد، وأنّ ما خالف الأمارات الشّرعيّة والأقوال المتداولة تكون باطلة، فلم يحضرني ما يدلّ على بطلان مثل ما نحن فيه ممّا وافق من المعاملات على طبق واحد من الأقوال، وإنْ كان مع المسامحة وأصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التّكليف بفسخ مقتضى هذا العقد أيضاً يعاضده.

والحقّ، أنّ المقام بعد لا يصفو عند شوب الإشكال، وإنْ كان الأظهر الصّحة سيّما فيما وافق رأي المجتهد.

هذا حال أقسام تخالف الآراء في الفتوى، وأمّا بيان حال الحكم وجواز النّقض به، فهو أنّ الحكم الصّادر من الحاكم لا يجوز نقضه، لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتّفاق ما لم يظهر بطلانه رأساً، وإنْ اختلف الرّأي من نفس الحاكم أو غيره، وأنّ

الفتوى قد يجوز نقضها[١] بالحكم وقد لا يجوز.

وأمّا الصّورة التي يجوز، فهو ما لو وقع النّزاع في أوّل زمان العقد إمّا قبله أو بعده بعد الاطّلاع على أنّ له حقّ الدّعوى وإنْ طالت[٢] المدّة.

وأمّا الصّورة التي لا يجوز، فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافيّة، بأنْ بنيا على تقليد مجتهد واحد أو ما يقوم مقامه، كما لو كانا جاهلين بلزوم التّقليد رأساً ثمّ عرفاً بعد ذلك الخلاف وسبيل النّزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة، فالأظهر عندي عدم نقض الفتوى هناك أيضاً بالحكم.

تنبيه

إذا تخالف البكر والوليّ، وكانت البكر مقلِّدة لمن يحكم باستقلالها، والوليّ مقلِّد لمن يحكم باستقلاله، فإنْ وقع العقد من أحدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه، ولا يمنع عن مقتضاه حتّى تقع[٣] المرافعة، فإنْ ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها، ويلزم الوليّ بالسّكوت.

وإنْ ترافعا عند من يوافق الوليّ وصدر العقد من الوليّ، فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر، ولو صدر عنهما عقدان، فقد مرّ الكلام فيه.

والغرض هنا بيان أنّ عدم تحقّق المرافعة لا يوجب بطلان العقد، وهو ظاهر. وكذا الكلام لو كانا مجتهدَين أو غافلين جاهلين رأساً، وكون العقد في معرض

---

١) في نسخة الأصل (نقضه).

٢) في نسخة الأصل (طال).

٣) في نسخة الأصل (يقع).

الزّوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتّب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات، ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها.

بقي الكلام في بيان جواز النّقض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى.

فاعلم أنّهم قالوا: إنّ عدم جواز النّقض إنّما هو إذا لم يخالف قاطعاً.

وفسّره التّفتازاني: بالنصّ القطعيّ والقياس الجليّ.

وقال السيّد عميدالدِّين: لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافياً لمقتضى دليل قطعيّ كنصّ أو إجماع أو قياس جليّ. وهو ما نصّ الشّارع فيه على الحكم وعلّته نصّاً قاطعاً، وثبتت[1] تلك العلّة في الفرع قطعاً، فإنّه حينئذ ينتقض إجماعاً لظهور خطأه قطعاً.

ومراد فقهائنا كالعلّامة في «الإرشاد»[2] وغيره من البطلان حيث قال: وكلّ حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل أو بعده أو لغيره ينقضه ويُبطله هو[3]، ذلك أعني المخالفة للدليل القطعيّ أو ظهور التّقصير فيه فيما ليس له دليل قطعيّ، وكان من الاجتهاديّات لا مجرّد تغيّر الرّأي، فإنّه ليس بظهور البطلان مطلقاً، إذ ربّما يتغيّر رأي المجتهد ويحصل له التّرجيح للرأي الآخر، مع أنّه لا يظهر له بطلان الأوّل ويحتمل بعد صحّته أيضاً، فهو لا يجوز نقضه إلّا مع ثبوت التّقصير في الاجتهاد.

---

١) في نسخة الأصل (ثبت).

٢) «إرشاد الأذهان الى أحكام الايمان» ٢ / ١٤١.

٣) مع تصرّف في العبارة من المصّنف وإلّا فكلام العلاّمة هو: وكل حكم ظهر بطلانه فإنّه ينقضه، سواء كان الحاكم [الحكم] هو أو غيره... الخ.

وما ذكره المحقِّق الأردبيلي في «شرح الإرشاد»[١] في تحقيق ظهور البطلان يؤول الى ظهور التّقصير في الاجتهاد لأجل قلّة التّتبّع وحسن الظنّ لبعض الكتب، والاعتماد على مجرّد ما نقله بعض المحقِّقين، وجعل معيار ذلك والقاعدة الدالّة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطّلاع عليه لتتبّعه من الأدلّة، وأنّ عدم الاطّلاع كان من جهة التّقصير.

فعلى هذا لا يضرّ مخالفة رواية لم يعثر عليها لأجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل «قرب الإسناد»[٢] و «المحاسن»[٣] أو لأجل كونها في غير بابها المعهود.

وكذلك لا يضرّ مخالفة بعض التّرجيحات في تعارض الأحوال أو مقتضى بعض المرجّحات المذكورة للجمع بين الأخبار بسبب تفاوت مراتب الظّنّ في الحالين، فقد يتردّد الأمر بين حديثين صحيحين يدقّ الفرق في رجحان أحدهما على الآخر، وقد يتردّد الأمر بين اختيار التّخصيص على الإضمار أو بالعكس، وهكذا.

فهذا لا يقال له: ظهور بطلان الاجتهاد، بل يقال: إنّه تغيّر رأيه، ولكن يضرّ مخالفة حديث صحيح غير شاذّ مذكور في بابه المعهود فضلاً عن الآية والإجماع والقياس الجليّ، وغير ذلك، فإنّ مخالفة المذكورات كاشفة عن التّقصير في الاجتهاد، بل عدم الاجتهاد الصّحيح.

---

١) «مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» ١٢ / ٨٥.
٢) لأبي العباس عبدالله بن جعفر الحميري من أصحاب الامام العسكري عليه السلام.
٣) لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي من أصحاب الامام الرضا والجواد عليهما السلام كما في «فهرست» ابن النّديم.

وعلى ذلك يُنزّل كلام الشهيد ﷺ في «الدروس»[١] حيث قال: ينقض الحكم إذا علم بطلانه سواء كان الحاكم أو غيره، وسواء أنفذه الجاهل به أم لا. ويحصل ذلك بمخالفة نصّ الكتاب أو المتواتر من السنّة أو الإجماع، أو خبر واحد صحيح غير شاذّ، أو مفهوم الموافقة أو منصوص العلّة عند بعض الأصحاب، بخلاف ما لو تعارض فيه الأخبار، وإنْ كان بعضها أقوى بنوع من المرجّحات. انتهى ملخّصاً.

واستشكل المقام الشّهيد الثاني في «المسالك»[٢] سيّما في عبارة الشهيد هذه في غير الثّلاثة الأول، لأنّ خبر الواحد من المسائل الخلافيّة، ودليله ظنيّ، فمخالفته لا يضرّ.

وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة في المنصوص العلّة، فمخالفته لا يستلزم البطلان، وعلى ما نزّله عليه المحقّق الأردبيلي ﷺ فيندفع الإشكال.

ثمّ إنّ المحقّق الأردبيلي قال: إنّ في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما، وفي صورة تغيّر الرّأي لا ينقض شيء منهما، وهذا هو الذي أشرنا إليه من أنّ ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النّقض.

وهذا هو التّحقيق في المسألة، نعم، يجوز المخالفة للحكم الأوّل في الفتوى فيما وقع النّزاع وترافعا عند الحاكم على التّفصيل الذي قدّمناه، وفيما بعد التّغيير موضوع آخر، وفيما لم يناف ما أثبته الفتوى من الأحكام الملزومة الاستمراريّة.

هذا في الحقيقة لا يسمّى نقضاً ولا يطلق عليه النّقض كما صرّح به التّفتازاني، بل هو عمل بالرّأي الآخر، فلا يرد على المحقّق الأردبيلي ﷺ أنّه لم يقلّ أنّ الفتوى

---

١) ٢ /٧٦، وكذا نقله أيضاً في «المسالك» ١٣ /٢٩٠.

٢) «مسالك الأفهام» ١٣ /٢٩٠.

يجوز نقضه، فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النّقض، والفرق إنّما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم.

ثمّ إنّ المعيار الذي أخذه المحقّق الأردبيلي ﵀، وبنى عليه كلام الشهيد ﵀ أيضاً غير مطّرد سيّما بالنّسبة الى المفاهيم ومنصوص العلّة.

وبالجملة، كلامهم في هذا المقام غير وافية بإفادة المرام وغير منقّحة، وقد ذكرت لك ما أدّاني إليه النّظر القاصر، ورجاء العفو عن الزّلل من الله الغافر.

قانون

إذا عمل العامّيّ بقول مجتهد في حكم مسألة، لا يجوز الرّجوع الى غيره في هذه المسألة، ونقل عليه الإجماع المؤالف والمخالف.

ولعلّ وجهه، أنّ قول المجتهد كالأمارة الرّاجحة، فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع أنّه يوجب اختلال النّظام غالباً، إذ قد يتغيّر دواعي المقلّدين آناً فآناً.

ثمّ إنْ ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الأصحاب من تقديم الأرجح بسبب العلم والورع.

والأوْلى أنْ يجعل الرّجحان أَعمّ من ظهور ما لم يظهر له من أحواله من العلم والورع أو ظهور خطئه في هذا الاجتهاد الخاصّ من الخارج.

وأمّا في غير تلك المسألة فالأظهر الجواز، للأصل، وعدم المانع وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار.

والظّاهر أنّ الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلِّد تقليد مجتهد خاصّ أو لم يلتزم.

والعامّة فرّقوا بينهما، واختلفوا فيما لو التزم، كأنْ يختار متابعة الشّافعيّ أو أبي حنيفة، على أقوال:

ثالثها: أنّه كالأوّل يعني غير المستلزم، وقد مرّ الكلام فيه.

قانون

إختلفوا في أنّ غير المجتهد هل له أنْ يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون أنْ يحكي عنه.

الحقّ، العدم، لأنّه تدليس، وقول بما لا يعلم، فإنّ ظاهره الإخبار عن علمه. وللعلّامة أقوال شتّى، أشهرها عندهم:

الفرق بين المطّلع على المأخذ وغير المطّلع، فيجوز للأوّل، دون الثّاني.

وربّما ادّعى بعضهم الإجماع على الجواز في الأوّل، دون الثّاني.

وفرّق بعضهم: بين وجود المجتهد وعدمه، فجوّز في الثّاني دون الأوّل، والكلّ ضعيف.

قانون

لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله، بلا خلاف ظاهر بينهم.

واحتجّوا عليه: بالإجماع على جواز رجوع الحائض الى الزّوج العامّيّ إذا روى عن المفتي، وبلزوم العسر والحرج، بل الظّاهر الاعتماد على مكتوبه مع أمن التّزوير، ويدلّ عليه العمل بكتب النبيّ ﷺ والأئمة عليهم الصلاة والسلام في أزمنتهم، وللزوم العسر والحرج لولاه.

وفي جواز العمل بالرّواية عن المجتهد الميّت خلاف، والمشهور عند أصحابنا: العدم.

وعندهم: الجواز، ولذلك صار بناؤهم على تقليد الأئمة الأربعة، بل على الاجتهاد في أقوالهم والعمل به.

ومنهم من فصّل، فمنع مع وجود الحيّ لا مع عدمه.

والقائل بالجواز من الأصحاب المتأخّرين: قليل، بل لم نعرف بالخصوص قائلاً إلّا عن جماعة من متأخّري المتأخّرين من الأخباريين. ونقل في «الذّكرى»[1] قولاً به ولم يذكر قائله.

فالإحتجاجات المذكورة لنفي الحجّية في كلام الأصحاب كلّها ضعيفة، أقواها ما اختاره صاحب «المعالم ؒ»[2]، ومرجعه الى أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ.

وما دلّ على جواز التّقليد أمران:

---

١) ١/ ٤٤.

٢) ص ٥٤٠.

الأوّل: الإجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الإذن للعوامّ في الاستفتاء وهو ظاهر، بل صريح في الأحياء.

والثاني: لزوم العسر والحرج لولاه، وهو لا يثبت جواز تقليد الميّت مطلقاً حتّى لو كان هناك حيّ، بل صرّح بعضهم بالإجماع(١)، على العدم مع وجود الحيّ.

أقول: تحقيق الكلام في هذا المقام، يحتاج الى تجديد الكلام في أنّ الأصل في أمثال زماننا ذلك جواز العمل بالظنّ للمجتهد إلّا ما ثبت حرمته، أو الأصل حرمة العمل به إلّا ما ثبت جوازه.

وقد عرفت في مباحث الأخبار أنّ الحقّ هو الأوّل، لأنّ إثبات الظنّ المعلوم الحجّية، دونه خرط القتاد. وغايته إثبات حجّية أخبار الآحاد، وظواهر الكتاب، وأصل البراءة، والاستصحاب. وقد عرفت أنّ إثبات حجّية أخبار الآحاد لم يدلّ عليه دليل إلّا مجرّد كونه ظنّ المجتهد، إذ الاعتماد على الإجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدّور، إذ الدّليل على حجّيته هو الدّليل على حجّية الخبر.

ودعوى الإجماع القطعيّ عليه من عند أنفسنا لو تكلّفناها بملاحظة أحوال السّلف، فإنّما هو في الجملة لِمَا ترى من النّزاع في اشتراط الصّحبة باصطلاح المتأخّرين، أو كفاية مطلق التّوثيق أو مجرّد التحرّز عن الكذب أو مطلق المدح، ثمّ في معنى العدالة وعدد الكبائر، ثمّ في كفاية انجبار الضّعاف بالشّهرة أو اعتبار مطلق تصحيح القدماء، ثمّ بعد كلّ ذلك في علاج التّعارض، فلم يخلص في مورد الإجماع شيء ينفعنا، ولا مناص عنِ التعلّق بما يحصل به الظنّ.

---

١) ومثله نقل في «العالم» ص ٥٤١.

والاعتماد على الأخبار الواردة في جواز العمل بأخبار الآحاد، وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس إلّا اعتماداً بأخبار الآحاد لمنع قطعيّتها، وكذلك الحال في الاستصحاب وأصل البراءة، فإنّ الدّليل عليهما إنْ كان هو الأخبار فيدور لكونها آحاداً، وإنْ كان حصول الظنّ، فهو المقصود.

وكذلك حجّية الكتاب لمنع الإجماع على حجّيته مع أنّ القدر المجمع عليه لو سلّم هو النّصوص، والظّاهر الذي لم يعارضه شيء، وإلّا فالخلاف في المفاهيم وأنواع الدّلالات وصور معارضات عامّها مع خاصّ الأخبار وغير ذلك، ممّا لا يخفى على أحد، مع أنّ مسائل الفقه جلّها، بل كلّها ممّا لا يتمّ بواحد من الظّنون المعلوم الحجّية، أي بالقدر الذي علم حجّيته، فلا يجدي حصول القطع في بعض أجزاء المسألة قطعيّة تمامها، كما لا ينفع قطعيّة إحدى المقدّمتين في القياس قطعيّة نتيجتها.

فالحقّ أنْ يقال: نحن مكلّفون في أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسدّ والتّكليف بما لا يطاق قبيح، فليس لنا إلّا تحصيل الظنّ بحكم الله الواقعيّ، فإذا تعيّن المظنون فهو، وإنْ تردّد بين أُمور فالمكلّف به هو أحدها.

ثمّ قد عرفت الإشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظّنون من أنّ الدّليل العقليّ والبرهان القطعيّ لا يقبل التّخصيص وجوابه.

ونزيد هنا ـ توضيحاً ـ أنّ وجه هذا الاستثناء إمّا أنّه من جهة عدم إفادته الظنّ بملاحظة طريقة الشّرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات.

وإمّا من جهة أنّ النّهي عنه مقدّم على حالة الاضطرار، فبعدما ثبت بالبديهة حرمته، وقع الكلام في العمل بسائر الظّنون وجرى عليه البرهان العقليّ.

وإمّا من جهة أنّ الشّارع كما أذن لنا العمل ببعض الظّنون كأخبار الآحاد، نهانا

عن بعض الظّنون، كالقياس، خرجنا عن التّمسّك بمقتضى النّصّ في جواز العمل بأخبار الآحاد، وادّعينا أنّ حجّيتها ليس من جهة نصّ الشّارع، بل من جهة أنّه ظنّ المجتهد لِمَا عرفت من عدم الفائدة، لأنّ القدر المقطوع به منه في غاية القلّة، فلا يعرف أين ما هو مورد الإجماع والقطع من جملة أخبار الآحاد حتّى يجوز العمل به، وإنْ كان يعرف، ففي غاية القلّة، بخلاف حرمة القياس فإنّه معلوم، ولذلك نقول: بأنّ منصوص العلّة، وفحوى الخطاب ليسا بقياس لا أنّهما من القياس الجائز دون الحرام، فلا غائلة في التّمسّك في حرمة القياس بالنّصّ دون جواز العمل بخبر الواحد، فتأمّل حتى تعرف الفرق.

هذا حال المجتهد، وأمّا العامّيّ فإمّا أنْ نقول: إنّ رجوعه الى المجتهد تعبّديّ ومقتضى النّصّ والدّليل مثل قولهم عليهم السلام لأبان بن تغلب: «أفت»[1]. وأمرهم عليهم السلام بالرّجوع الى زرارة، ويونس[2] وأخذ المعالم عنهم، وأمثال ذلك بضميمة دعوى الإجماع أو البديهة على الاشتراك في التكليف أو من جهة الدّليل العقليّ بأنّه مكلّف يقيناً بالحكم الواقعي، وباب العلم إليه منسدّ، فلامناص له عن الظنّ.

والمعتمد في أمثال زماننا هو الثّاني كما لا يخفى، لإمكان القدح في الأوّل بمنع الدّلالة على التّقليد المصطلح وإنْ كان الظّاهر خلافه، ولأنّه ليس ممّا يحصل به العلم للمقلّد، ولا الظنّ إلّا من جهة تقليد غيره.

سلّمنا، لكنّه لا يفيد إلّا الظنّ فيرجع الى الثّاني.

وكذلك الكلام في الإجماع لعدم حصول العلم للمقلّد بالإجماع، غايته هو

---

١) «الوسائل» ج ٢٠ خاتمة الكتاب باب الهمزة ص ١١٦ ح ٤.

٢) وكذا زكريا بن آدم، راجع «البحار» ٢ / ٢٥١ ح ٦٨، ٦٧، ٦٦.

الثّبوت في الجملة، ويحتاج في تعيين من يجب تقليده أيضاً الى العمل بالظّنّ.

وإذا اعتمدنا على الوجه العقليّ فنقول: إنّ العقل إنّما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم، وحينئذ فإمّا نتكلّم في حال نفس العامّيّ ومراتب فهمه وتميّزه، وإمّا نتكلّم في نفس الأمر ومعرفة أصل المسألة وتمييز العلماء وتحقيقهم لأصل المسألة في الإرشاد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

أمّا الأوّل، فيظهر حاله ممّا قدّمنا في مباحث الكلام في معرفة أُصول الدِّين وغيره من أنّ العامّيّ مكلّف على مقتضى فهمه وإدراكه، حتّى لو ظهر له أنّ حكم الله تعالى هو ما قال له أُمّه وأبوه العامّيّ، فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك، وإذا ظهر له وجوب الرّجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك، فهو مكلّف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء، فإذا لم يظهر له الفرق بين الأُصوليّ والأخباري، والكلّيّ المتجزّي، والمتكرّر النّظر وغيره، والحيّ والميّت، فهو أيضاً تكليفه الرّجوع الى القدر المشترك، ويلزمه التّخيير إذا لم يحصل له التّرجيح، وكذلك بين الأُصوليين الأحياء مثلاً لو ظهر له رجحانهم على غيرهم.

والحاصل، أنّه مكلّف بما ظهر عنده وترجّح في نظره أنّ قوله هو حكم الله تعالى في نفس الأمر، إمّا بالخصوص أو بكونه أحد الأُمور المظنون كون واحد منها حكم الله تعالى في نفس الأمر.

والحياة بمجرّدها لا يوجب الظّنّ له بكون حكم الله في نفس الأمر هو ما قاله الحيّ، وكذلك للأعلميّة إذا لم ينحصر الأمر في الأعلم كما أشرنا سابقاً.

فالمعيار هو ما حصل به الرّجحان، فقد يحصل ذلك في الحيّ، وقد يحصل في الميّت، ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسألة فيما بينهم وبناء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم يثبت على العامي إلّا وجوب الرّجوع الى ما

هو الأقرب الى ظنّه أنّه حكم الله تعالى في نفس الأمر، وحينئذ فرجوعه الى فهم ذلك وتمييزه من مسائله الكلاميّة ومقاصده الأُصوليّة التـي لادليـل عـلى لزوم التّقليد فيها، وليس عليه متابعة العلماء.

نعم، لو ظهر له بعد أمر العلماء بخلافه وتنبيههم إيّاه بخطئه خلاف ما فهمه، فهو مكلّف به حينئذ لأنّه هو مقتضى تمييزه وإدراكه، لا لأنّه تقليد لذلك العالم.

والحاصل، أنّ العامّيّ في ذلك كأحد العلماء، ومناطه في العمل هـو حـصول الظنّ بحكم الله تعالى، فلو خلص عن ورطات النّزاع بين الأُصوليّ والأخـباريّ مثلاً وعرف بفهمه أو بتعليم عالم إيّاه حقيّة طريقة الأُصـوليّ بـحيث يـحصل له التّمييز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده، ثمّ دار أمره في مسائل الفروع بين تقليد رجلَين أُصوليّين أحدهما حيّ والآخر ميّت، وحصل له الرّجحان في أنّ متابعة ذلك الميّت أقرب الى حكم الله تعالى، للأمارات الخارجة والقرائن الدّالّة عليه، ولو بسبب مدح العـلماء ووصـفهم ذلك الميّت بالاتّفاق والتّحقيق، فكيف يجب أو يجوز للعالم الذي لا يجوّز تقليد الميّت منعه عن ذلك إذا لم يحصل له الظنّ بقوله: بأنّ ما فهمه باطل.

والحاصل، أنّ التّحقيق أنّ معيار تقليد المقلِّد أيضاً هو حصول الظنّ بحكم الله تعالى، فإنْ قلت: نعم، ولكنّ شهرة عمل الأصحاب بالمنع عن تقليد الموتى، بل ظهور دعوى الإجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحيّ يوجب للمقلِّد الظنّ بأنّ متابعة هذا الميّت ليس حكم الله تعالى في نفس الأمر إذ المقلِّد أعمّ من العامّيّ البحت، فقد يطّلع على الشّهرة والإجماع المنقول، فيصير هذا مـن قـبيل العـمل بالقياس المستثنى من مطلق ظنّ المجتهد.

قلت: أمّا أوّلاً: فهذا ليس من باب القياس، لكون حرمته قطعيّاً، وغاية الشّهرة

والإجماع المنقول هو الظنّ، وما ذكرناه برهان قطعيّ لا يجوز تخصيصه بالظنّ.

وثانياً: إنّ دعوى الإجماع في المسائل الأُصوليّة سيّما مثل ذلك في غاية البعد، لعدم تداوله مابين أصحاب الأئمة عليهم السلام وأنّه من المباحث الحادثة، ويشبه أنْ يكون منشأ حدوث التكلّم فيه هو إجماع العامّة على متابعة الأئمة الأربعة، ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الآتية، المناسب لمذهبهم، فلاحظها.

وثالثاً: إنّا لو سلّمنا عدم القطع بأصل لزوم متابعة الظنّ للمقلِّد، وقلنا: بأنّه ظنّ لا يقاوم هذا الظنّ الحاصل بالدّليل الذي ذكرنا حتّى يخصِّصه.

ورابعاً: إنّا نقول: نمنع حصول الظّنّ منه أصلاً مع حصول الظنّ بخصوص المسألة الفرعية التي قلّد فيها الميّت.

فإنْ قلت: إنّ المسألة الأُصوليّة أحقّ بالتّقديم، وحصول الظنّ في الفروع تابع، فإذا حصل الظنّ بعدم جواز تقليد الميّت في الأُصول، فكيف يحصل الظنّ بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة.

قلت: نحن لم نلتفت الى الآن الى القاعدة الكلّيّة، بل كان نظرنا الى محض الظنّ الحاصل في خصوص المسائل من جهة أنّها فتاوى خاصّة مأخوذة من أدلّة خاصة، فلا يرد علينا ما ذكرت.

ومع الإغماض عن ذلك نقول: لا ريب أنّ الحياة والموت لا مدخليّة لهما في الظنّ بحكم الله الواقعيّ، بل إنّما هو تابع للمأخذ، فإنّ القول بعدم جواز تقليد الميّت لأجل موته، وجواز تقليد الحيّ لأجل حياته، إنّما يصحّ من أجل محض التعبّد، ويكون ذلك حكماً واقعيّاً للحكم الظّاهريّ، فيؤول الكلام الى أنّ المقلِّد يظنّ من جهة الشّهرة والإجماع المنقول، بأنّ حكم الله الواقعيّ في حقّه لحكم الله الظّاهريّ له متابعة الأحياء لا الموتى، لا أنّه يظنّ أنّ الحكم الواقعي في حقّه في

المسائل الفرعيّة هو ما أخذه عن الحيّ لا الميّت.

فهاهنا مقامان من الكلام لا ارتباط لأحدهما بالآخر، وقد حصّل المقلِّد في كلّ من المقامين ظنّاً، فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلِّد على ما أدَّاه إليه الظنّ في الحكم الظّاهريّ، دون ما أدّاه إليه الظنّ في الحكم الواقعيّ.

ولا ريب أنّ البناء على الثاني أرجح، لكشفه عن الواقع، ولأنّ المتتبّع يحكم بأنّ مراد الشّارع هو تحصيل الأقرب الى نفس الأمر، لا مجرّد ما يقتضيه الدّليل، وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناه من الأخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلِّد كليهما فلاحظها.

وبالجملة، على [عن] المقلِّد بقول المجتهد ليس من باب التعبّد المحض، بل لأنّه كاشف عن نفس الأمر ظنّاً، كما أنّ عمل المجتهد على الأدلّة كذلك أيضاً.

ومن هنا يظهر بطلان القول بأنّ المجتهد إنّما يعمل على الظّنون المعلوم الحجّية دون غيرها، فإنّه لا معنى له، إلّا أنّ غير تلك الظّنون ليست بظنّ، وإنْ قلنا: بكونها ظنّاً، فلا معنى لحصول الظنّ بغيرها مع كونها آكد في إفادة الظنّ، إذ المراد من الظنّ الظنّ النّفس الأمريّ لا بشرط، لا الظنّ بالشّيء لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظنّ بخلافه، بل لا يفهم من الظنّ المعلوم الحجّية إلّا أنّ المشهور جوّز العمل بها مطلقاً لا بشرط أنّها هي، فكأنّ الشّارع حين قال: إعمل بخبر الواحد، إنّما أراد: إعمل بالظنّ، لا بالظنّ الحاصل من الخبر لأنّه خبر، وهذا ممّا يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة.

فعلم من جميع ذلك أنّ الدّليل في التّقليد ليس هو محض الإجماعات المنقولة حتّى يقال: إنّها صريحة في الأحياء، بل هو إنسداد باب العلم، وإنحصار المناص في الظنّ، والاعتماد على أصالة حرمة العمل بالظنّ، وأنّ القدر اليقينيّ هو إخراج

تقليد الأحياء أيضاً، غير واضح لِمَا مرّ مِراراً.

ونزيدك هنا توضيحاً، ونقول: على فرض تسليم عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ، فهو مخصوص يقيناً بظنّ المجتهد والمقلِّد في الجملة.

فإنْ قلنا: بأنّ ظنّ المجتهد والمقلِّد مجمل، فيرد عليه حينئذ أنّ العامّ المخصَّص بالمجمل لا حجّية فيه في القدر المجمل، فلم يثبت حرمة ما لم يعمل إخراجه من العامّ واحتمل دخوله.

وإنْ أردنا أنْ نثبت القدر المعيّن وندفع الإجمال، فلا ريب أنّه لا يمكن إلّا ظَنّ، فإنّ هذا الأصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلِّد، فكما أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ظِنّ المجتهد، فكذلك الأصل حرمة العمل به إلّا الظنّ المقلِّد لذلك المجتهد، وكما أنّ ظنّ المجتهد أمر اجتهاديّ غير معلوم ولا متعيّن انّه أيّ فرد منه، هل هو ظنّ المجتهد في الكلّ أو المتجزّي على طريقة الأُصوليّ والأخباريّ.

ثمّ هل هو ظنّ من جدّد النّظر في الواقعة أو من اكتفى فيه باستصحاب حال النّظر السّابق، ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجّح [بترجيح] أحدهما الى العمل بالظنّ؛ فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات.

ومن جملة الاحتمالات [في تقليد] جانب المقلِّد هو جواز تقليد الميّت وعدمه، وليس اختيار أحد المذكورات هناك أيضاً إلّا بالظّنّ والتّرجيح.

والحاصل، أنّ الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظنّ استدلال بالظنّ بلا ريب، سيّما مع التّصريح باستثناء بعض أفرادها.

فمعنى قولنا: الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ظنّ المجتهد، وإلّا تقليد المجتهد الحيّ.

معناه: انّا نظنّ حرمة العمل بغيرهما، ونظنّ أنّ حكم الله تعالى في حقّنا ترك

العمل بغيرهما [بغيرها]، فإذا حصل الظّنّ للمقلّد بأنّ ما قاله الميّت هو حكم الله تعالى، فكيف يقول مع ذلك: إنّي أظنّ أنّه ليس حكم الله تعالى. نظير ما يقول المجتهد: إنّي أظنّ أنّ النّظر الأوّل في الواقعة كاف للاستصحاب، وأصالة عدم مانع في مقابلة أصالة حرمة غير ما علم يقيناً جوازه، وهو ما تكرّر منه النّظر، فيرجع الكلام الى التّرجيح بين العامّ المخصَّص في الجملة، والخاصّ الحاصل بخصوص المقام، فيجب متابعة ما هو الرّاجح في النّظر.

فتأمّل بفكر دقيق ونظر عميق حتّى تعرف الحقّ والتّحقيق في كلّ ما يتنازع فيه من الظّنون مثل الخبر الواحد، والإجماع المنقول بخبر الواحد، وغيرهما أيضاً.

فإنّ التّحقيق عدم جواز التمسّك في نفي حجّيتها بالعمومات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ، إذ غايتها الظنّ بأنّ العمل بالظنّ حرام، ومقتضى هذه الأدلّة المتنازع فيها حصول الظنّ بها بحكم الله تعالى، فكيف يصحّ القول بأنّ المظنون أنّ حكم الله تعالى في نفس الأمر هو حرمة العمل بالظنّ، مع القول بأنّ المظنون أنّ حكم الله تعالى في نفس الأمر هو ما يقتضيه هذا الدّليل الظنّي، ولم يرجّح الظّنّ الأوّل على الظّنّ الثّاني، مع أنّ الثّاني في معنى الخاصّ، والخاصّ مقدّم على العامّ لو فرض كون ذلك مسألة فقهيّة، وسيجيئ تمام الكلام.

فظهر من جميع ذلك، أنّه لا مناص عن الاعتماد على الظنّ مطلقاً حين إنسداد باب العمل [العلم]، وكما علم ممّا ذكرنا أنّ الدّليل ليس منحصراً في الإجماعات المنقولة التي نقلها صاحب «المعالم»[(١)] ﷺ، علم أنّ الدّليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج أيضاً حتّى يقال: باندفاعه بتقليد الحيّ، لأنّه لا يتمّ به إطلاق المنع،

---

١) راجع ص ٥٢٦ من «المعالم»، وكذا ص ٥٤٠

بل هو اعتراف بجوازه إذا لم يوجد حيّ مع أنّ المطلوب العموم.

يرد عليه: أنّ هذا الاستدلال إنّما هو إبطال وجوب الاجتهاد عيناً على العوامّ ردّاً على فقهاء حلب ومن قال بمقالتهم، لا لأجل جواز التّقليد، بل الدّليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقليّ من إنسداد باب العلم، وإنحصار الطّريق في العمل على ما هو أقرب الى الحقّ النّفس الأمريّ في نظر المكلّف بحسب طاقته وفهمه.

نعم، يجب على العلماء العارفين الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر إذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلِّد إذا كانت المسألة تقليديّة.

وأما المسائل الأُصولية كما نحن فيه، فلا يجب فيه التّقليد، بل لا يجوز مع ظهور خلافه.

ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسألة، وتحقيق الحال ليثمر في الإرشاد والأمر بماهو موجب للاستكمال والرّدع عمّا هو يثمر النّقص والوبال، فإنّه لا يمكن للمجتهد حينئذ الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميّت بأصل حرمة العمل بالظنّ، فإنّه قد بطل جوازه بالبرهان العقليّ.

فإنّ سدّ باب العلم يوجب جواز العمل بالظنّ، كما أنّ ظنّ المجتهد يحصل من الأمارات الفقهيّة، فظنّ المقلِّد يحصل بمتابعة المجتهد، والمفروض حصول الظنّ للمقلِّد بتقليد الميّت.

ولا ريب أنّ العمل بالظنّ الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظنّ مبطل للعمل بالظنّ، وما يستلزم وجوده وعدمه، فهو باطل، فبقي الكلام في إثبات المطلب بشيء غير الظنّ بحرمة العمل بالظنّ، كالتمسّك بالشّهرة والإجماع المنقول، فإنّهما يدلاّن على بطلانه من حيث هو لا من حيث إنّه ظنّ.

وعلى فرض تسليم حصول هذا الظنّ، ففي لزوم أمر المقلِّد به إشكال، سيّما إذا

كان المقلِّد عارفاً معتمداً على ظنّه الحاصل بالمسائل الفرعيّة من تقليد ذلك الميّت.

وكذلك الكلام في سائر المسائل الكلاميّة من توابع أُصول الدِّين الذي لا يثبت إلّا بالظنّ.

والحاصل، أنّ المقلِّد إذا حصل له الظنّ في الفروع بقول الميّت، فلامعنى لترك هذا الرّاجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميّت، مع بقاء ذلك الظّنّ بالحكم الفرعيّ.

وممّا يؤيّد أنّ بناء المقلِّد أيضاً على الظّنون،كالمجتهد، لا محض التّعبد، تقديم الأعلم لأنّه أقوى الأمارتين كما مرّ، والإجماعات المنقولة في تقديم الأعلم أوضح، وأكثر ممّا نقل في منع تقليد الميّت.

وقد علّل في الأوّل بكونه أقوى وأرجح، وممّا يؤيّد ويؤكّد كون البناء في الاجتهاد والتّقليد على الظنّ والرّجحان لا محض التّعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر،كما صرّحوا به، معلّلين بأنّ ظنّه أقرب وأرجح.

نعم، إذاكان المقلِّد ممّن يزول ظنّه الحاصل بتقليد الميّت في الفروع بسبب قول مجتهد له: إنّه لا يجوز تقليد الميّت، بسبب قصور فطنته وقلّة ذكائه، فلا يبعد القول: بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحيّ، فينحصر الّثمرة في النّزاع بين العلماء في ذلك، ولكنّ الكلام في وجوب التّنبيه على ذلك من باب الأمر بالمعروف والإرشاد كالمسائل الفرعيّة وعدمه فليتأمّل.

أمّا سائر أدلّتهم، فأقواها أنّ المقدّمات الظّنيّة ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقليّ. فدلائل الفقه لمّا كانت ظنّيّة، لم يكن حجّيتها إلّا باعتبار الظّنّ الحاصل معها، وهذا الظنّ يمتنع بقاؤه بعد الموت، فيبقى الحكم خالياً عن السّند، ولا يمكن

التّمسّك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب.

وفيه: أوّلاً: منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنّفس النّاطقة.

ولئن سلّمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنّفس بواسطة إنكشاف نفس الأمر وارتفاع الظنّ وحصول اليقين بأحد الطّرفين أو بقائها خالياً عن الاعتقاد.

فنقول: إنّه لا مانع من أنْ يكون مستند الحكم هو ظنّه السّابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحياة، مع أنّ جواز التّقليد للمقلِّد يدلّ على جواز التّقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التّقليد للمقلِّد الذي كان يقلِّده في حياته بخلاف التّقليد الابتدائيّ، واستقربه بعض المحقّقين من المتأخّرين.

ويمكن أنْ يعمَّم الاستصحاب بالنّسبة الى الكلّ، فإنّ حكم كلّ من كان يطّلع على ذلك المجتهد في حال حياته وعرفه بقابليّة التّقليد له، كان جواز التّقليد له، فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلِّدين.

ومنها: أنّ المجتهد إذا مات، سقط اعتبار قوله، ولهذا قد ينعقد الإجماع على خلافه.

وفيه: أنّه لا يلائم مذهبنا في الإجماع، فإنّه لا عبرة عندنا بقول آحاد المجمعين، بل إنّما هو لكشف الاتّفاق عن رأي رئيسهم، ولذلك نقول: بعدم ضرر مخالفة معروف النّسب مع الحياة أيضاً.

ومنها: أنّ متابعة الأعلم والأورع واجب بالإجماع، ولا يمكن معرفته في الأموات.

وفيه: ما عرفت من عدم صحّة إطلاق هذا الكلام، ومنع هذا الإجماع أنّ تلك المعرفة ممكنة بتتبّع الأخبار والسّيَر.

ومنها: أنّ المجتهد إذا تغيّر رأيه، يجب العمل برأيه الأخير، وهو غير متميّز في

الأموات.

وفيه: مع أنّ التّمييز ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم أنّه إنّما يتمّ فيما عُلم فيه تغيّر الرّأي، واحتمال التّجدّد لا يضرّ للأصل كالحيّ.

وهاهنا وجوه أُخر ضعيفة جدّاً لانطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها.

ثمّ إنّ صاحب «المعالم» ﷺ[١] قال في آخر كلامه: على أنّ القول بالجواز قليل الجدوى على أُصولنا، لأنّ المسألة اجتهاديّة، وفرض العامّيّ فيها الرّجوع الى المجتهد، وحينئذ فالقائل بالجواز إنْ كان ميّتا، فالرّجوع الى فتواه فيها دور ظاهر، وإنْ كان حيّاً، فاتّباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً، مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرّجوع الى فتوى الميّت مع وجود المجتهد الحيّ، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب. انتهى كلامه ﷺ.

وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسألة تجزّي الاجتهاد أيضاً.

وفيه: ما لا يخفى، إذ الفائدة عظيمة جدّاً سيّما لمقلّد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلّها، وكذلك لمن شاركه في العصر القادر على الأخذ عنه بالرّواية.

فكأنّه ﷺ أراد بقوله: على أُصولنا، التّعريض الى أنّ العامّة لمّا كان بناؤهم على العمل بمذاهب الأئمة الأربعة، فهو كثير النّفع عندهم لا عندنا، وقد عرفت أنّه ليس كذلك.

قوله ﷺ: لأنّ المسألة اجتهاديّة.

---

١) ص ٥٤٠

فيه: ما عرفت مراراً أنّ هذه المسألة من توابع المسائل الكلاميّة ويجب فيها الاجتهاد لا التّقليد على التّفصيل الذي مرّ مراراً من معذوريّة الغافل وكفاية الظنّ مع عدم إمكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حيّ أو ميِّت، ولا يشترط في معرفة هذه المسألة شرائط الاجتهاد في الفروع، مع أنّا لو سلّمنا كون المسألة فرعيّة، فإنّما يتمّ الكلام على القول بعدم التّجزّي، وأمّا على القول به، فيجتهد في هذه المسألة ويقلِّد الأموات في الباقي.

قوله ﴿﴾: فالقائل بالجواز إنْ كان ميّتاً ... الخ.

قلنا: نختار أوّلاً الأوّل.

قوله ﴿﴾: فالرّجوع الى فتواه فيها دور.

فيه: أنّه إذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسألة الأُصولية لحُسن ظنّه به، فلا دور، لتوقّف تقليده في الفروع حينئذ على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسألة أُصولية، مع أنّه ينتقض بالمقلّد الذي يقلِّد العالم الأُصوليّ في الأخذ عن العالم الأُصوليّ دون الأخباريّ، ثمّ يرجع الى ذلك العالم الأُصوليّ في الفروع بسبب قوله.

ثانياً: الثّاني وما ذكره من بُعده عن الاعتبار، بعيد عن الاعتبار، إذ لا بُعد فيه أصلاً سيّما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حيّ وأمكنهم العمل بالرّواية عن الميّت، فاتّفق وصول مجتهد حيّ بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد الأموات، ثمّ يعملون على قولهم.

قوله ﴿﴾: مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا ﴿﴾.

قد عرفت الإشكال في تحقّق الإجماع، وغاية الأمر أنّه إجماع منقول ظنّي، فإذا حصل الظنّ للعاميّ بقول الميِّت في المسألة الفرعيّة أنّه حكم الله تعالى في

الواقع، فكيف يعارض به الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميّت كما مرّ نظيره.

فحاصل التّحقيق في المسألة، أنّ المقلِّد أيضاً كالمجتهد، بناؤه على العمل بالظنّ لا محض التعبّد في تقليد المجتهد وما يتوهّم أنّ المقلِّد لا يتفطّن غالباً لأنّ عمله على قول المجتهد من جهة أنّه مظنون أنّه حكم الله تعالى، بل إنّما يعمل لأنّه يحسب إجمالاً أنّ العمل بما يقوله حكم الله تعالى في حقّه، لا أنّ الأحكام الخاصّة كلّ واحد واحد منها بالخصوص مظنون له أنّه حكم الله تعالى، فهو فاسد إذ الدّاعي على المتابعة هو الإتيان بما أراد الله تعالى منه في كلّ واقعة، وقد شبّ على هذا المعنى من الفطام الى أنْ شاب فيه، فإنّ الطّفل في أوّل الإدراك يجزم بأنّ ما علّمه أُمّه وأبوه هو نفس حكم الله تعالى في الواقع فضلاً عن حصول الظنّ به، وكذلك يترقّى على هذا الحال ويبدّل معلِّمه بمعلّم آخر أعلم من الأوّل، الى أنْ يصل الى حدّ تقليد المجتهد، فلو لم ندّع أنّه جازم بأنّه حكم الله تعالى، فلا نصغي الى قولك: فإنّه غير ظانّ، فإذا آل الأمر الى العمل بالظّنّ فكلّ ما حصل له الظنّ بعد سدّ باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحيّ أو الميّت، وسواء انحصر ظنّه في شخص أو اختار أحد الظّنون المتساوية لعدم المرجّح.

ثمّ إنّ العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميّت، فإنّه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم، وهو في غاية الصّعوبة، إنْ لم يبلغ رتبة الاجتهاد، ولذلك فصّل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدّين محمّد بن عليّ الجرجاني في «شرح المبادىء» على ما نقل عنه قال: والأشبه أنْ يقال: إنّ المستفتي إنْ وجد المجتهد لم يجز له الإستفتاء من الحاكي سواء كان عن حيّ أو ميّت لأنّه مكلّف بالأخذ بأقوى الظّنّين، فيتعيّن عليه كالمجتهد فإنّه يجب عليه العمل بأقوى الدّليلين، فإنْ لم يجد،

فلا يخلو إمّا أنْ يجد من يحكي عن الحيّ أو لا. فإنْ وجده تعيّن أيضاً، وإنْ لم يجده، فإمّا أنْ يجد من يحكي عن الميّت أوْ لا، فإنْ وجده وجب الأخذ بقوله، وإنْ لم يجد، وجب الأخذ من كتب المجتهدين الماضين.

ونقل مثل ذلك عن الشيخ عليّ بن هلال رحمه الله(١) أيضاً.

وأنت بعد الإحاطة بما حقّقناه هنا، وفي تقليد الأعلم وغيره، تعرف حقيقة الحال، وأنّ المعيار متابعة ما يظنّ أنّه حكم الله تعالى، أو أنّه أحد من الأمور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله تعالى، أو الى ما يحصل به الظنّ بما يفيد الظنّ بأنّه حكم الله تعالى.

والرّواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل، ففي كلّ مرتبة من المراتب مكلّف بالظنّ بحكم الله تعالى منحصراً أو في واحد من المحتملات المتساوية.

---

١) قال في حقه السيد حسين بن السيد حيدر الحسيني الكركي العاملي في إجازة له: الشيخ الجليل شيخ الاسلام حقاً علي بن هلال الكركي الشّهيد والده بمنشار. وفي «الأعيان» ٨/٣٦٩: كان من تلاميذ المحقق الثاني الشيخ علي بن عبدالعالي الكركي وتوفي عن بنت واحدة فاضلة، وكانت زوجة الشيخ البهائي ورثت من أبيها جميع كتبه البالغة خمسة آلآف مجلد، وكان أبوها جاء بتلك الكتب من بلاد الهند فأوقفها الشيخ البهائي كسائر كتبه وكان مقرّب من الشاه طهماسب الصفوي، بعد وفاة شيخه المحقق الكركي جُعل شيخ الاسلام بأصبهان ثم انتقّل ذلك المنصب الى ختنه الشيخ البهائي، له كتاب «الطهارة» كبير حسن الفوائد، مشتمل على أمات مباحث الطهارة وعليه حواش لولد المحقق الكركي الشيخ عبدالعالي، وينقل منه عن الشهيد الثاني. توفي سنة ٩٨٤ في اصفهان ونقل هو والشيخ عبدالعالي ابن المحقق الثاني الى مشهد الرضا عليه السلام.

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين(١) فصّل تفصيلاً آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله أنّه لا يفتي إلّا بمنطوقات الأدلّة ومدلولاتها الصّريحة أو الظّاهرة الواضحة دون الأفراد الخفيّة للعمومات واللّوازم الغير البيّنة اللّزوم للملزومات، كالصّدوقين ومن شابههما من القدماء حيّاً كان أو ميّتاً، ولا يجوز تقليد من يعمل باللّوازم والأفراد الخفيّة حيّاً كان أو ميّتاً. وهذا في غاية السّخافة والغرابة، إذْ جلّ الأحكام والفتاوى التي تحتاج إليها الرّعيّة إنّما يستنبط من القسمين الأخيرين، وغالب احتياج النّاس الى المجتهد إنّما هو في ذلك.

وأغرب منه ما بني عليه هذا الحكم، وهو أنّ كثرة اختلافهم في القسمين الأخيرين كاشف عن غلطهم، بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الأوّلين، فإنّه يرجع الى اختلاف الأخبار، فإنّ عدم الاعتماد على الأخيرين إنْ كان لكون الاختلاف ناشئاً عن عدم إصابة الحقّ، فالاختلاف في العمل بالأخبار أيضاً مبنيّ على اختلافهم في التّرجيحات المأمور بها بينها، فالتّرجيح إنّما يصدر من رأي المجتهد وفكره، والغلط فيه أيضاً غير عزيز، مع أنّ الفرق بين الظّواهر والنّصوص وغيرها أيضاً من الأُمور الاجتهادية، فربّ ظاهر عند بعضهم هو خفيّ عند آخر، وبالعكس، الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التّفصيل، لا يخفى على من تأمّله.

---

١) الفاضل التوني في «الوافية» ص ٢٩٦.

تنبيه

اختلفوا في جواز خلوّ العصر عن المجتهد.

ذهب الأكثرون الى جوازه.

ومنعه الحنابلة.

والأوّل أظهر.

وربّما فرّع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميّت، ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميّت أيضاً على هذا أنّه يجب أنْ لا يخلو العصر من الرّواية عن الموتى أيضاً، ولا يخفى ضعف التّفريع، وستعرف وجهه.

لنا: أنّه لا دليل على الاستحالة، وما يستدلّ به من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«لا يزال طائفة من أُمّتي على الحقّ حتّى يأتي أمر الله أو يظهر الدجّال»**(١).

لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحقّ على وجود المجتهد، إذ يكفي فيه كونها على الحقّ ولو بالإتيان بما اقتضاه التّكليف على حسب الوسع والطّاقة.

وكذلك لا يدلّ عليه ما ثبت عندنا: **«إنّ لله تعالى في كلّ عصر حجّة يبيّن لهم ما يحتاجون إليه»**(٢).

فإنّ ذلك منقوض بعدم الوصول الى الإمام عليه السلام الذي هو الحجّة الواقعيّة.

---

١) «المستصفى»: ١٤٢، «الاحكام للآمدي» ١ / ٢١٠.

٢) في رواية من «البحار» ١٠ / ٣٥٢ ح ١: وأنّ الأرض لا تخلو من حجه الله تعالى على خلقه في كل عصر وأوان الخ... وقد جاء في مثل هذا كثير، راجع باب أحاديث: انّ الأرض لا تخلو من حجّة في «الكافي» ١ / ١٧٨.

وتحقيق هذا المطلب أنّه لم يعلم من النّواميس الإلهيّة والطّريقة المستقرّة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الأحكام والشّرائع السّمعية الى كلّ أحد من العالمين في كلّ عصر ومصر بحيث لم يشذّ منهم واحد، بل [كان] يكتفي بالبلوغ الى الأغلب فيما جرت(١) العادة ببلوغه إيّاهم، بل يكتفي بالبلوغ في الجملة، كما هو المشاهد في حال نبيّنا محمّد ﷺ، إذ من المعلوم أنّه لم يصل كلّ طريقة الإسلام الى جميع أطراف العالم في عصره ﷺ، بل ولا الى جميع آحاد المكلّفين في الأمصار القريبة منه.

وكذلك الحال في الأئمة عليهم الصلاة والسلام بعده، بل الأمر فيهم أظهر وأجلى، لعدم اقتدار أغلبهم على نشر الأقلّ من التّكاليف أيضاً.

وكذلك لم تجر العادة بأخذ الحاضرين عنده وعندهم عليهم السلام جميع ما بلّغوه على ما هو عليه في نفس الأمر، بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقرّرونهم على ذلك، كما أشرنا إليه مراراً، سيّما في مباحث خبر الواحد.

فلزوم الرّجوع الى المجتهد الحيّ على القول به إنّما هو مع الإمكان، وعلى قدر ما جرت(٢) العادة بوصول حكمه الى المقلّدين.

وهذا فعلى القول بجواز تقليد الميّت فربّما لا يتمكّن المكلّفون على الرّواية عن الموتى أيضاً، ولا على درك مقاصدهم من كتبهم أو لا يجدون من الكتب شيئاً.

فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الإشكال المذكور أيضاً.

فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العدل والعقل والمشاهدة بالعيان، هو العمل على ما علم أنّه من الله تعالى، سواء كان باليقين المصطلح أو

---

١ ـ ٢) في نسخة الأصل (جرى).

باعتقاد المكلّف ثمّ بالظنّ به من الباب الذي هو الحجّة من المجتهد الحيّ إنْ اشترطناه، أو بالرّواية عن الميّت أيضاً إنْ قلنا به.

ثمّ ما يحصل به الظنّ من تقليد العوامّ، وفي كلّ ذلك إمّا بالتّعيين، أو من جهة كونه أحد الظّنون.

وأمّا لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجّة به كما حقّقناه في محلّه، فإنّه لادليل على وجوبه عقلاً ولا شرعاً، لا عند المقلِّدين حيث يريدون الاجتهاد في المسألة من جهة كونها كلاميّة، ولا عند المجتهدين النّاظرين في المسألة لأجل إرشاد العوامّ وأمرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيّناه، بل تكليفهم أنْ لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون أو يظنّون أنّ التّكليف ليس بخارج عنها.

والحاصل، أنّ اشتراط العمل بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام أو المجتهد الحيّ أو الرّواية عن الموتى أو عن كتبهم في كلّ عصر، ليس إلّا بالنّسبة الى المتمكّنين، ولا يجب على الله تعالى تمكين الكلّ عن ذلك، إذ لو كان واجباً تمكّن الكلّ عن ذلك، والتّالي باطل كما عرفت، فالمقدَّم مثله، فالشّأن حينئذ في بيان تكليف غير المتمكّنين، وقد عرفت أنّ الاحتياط واجب، فيعملون على مقتضى أصل البراءة في التّعيين وفي لزوم الإتيان المتعدِّد والمتكرِّر.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يقال: إنّه لم يجز تقليد الميّت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحيّ أنْ يكون كلّهم فسّاقاً لتركهم الواجب الكفائيّ، فتتعطّل الأحكام.

لأنّا نقول: مع أنّ الإشكال يرد على القول بجوازه حينئذ أيضاً من جهة تعطّل القضاء لأنّه مختصّ بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصّنائع الواجبات الكفائيّة غالباً، إنّ الوجوب الكفائيّ إنّما يسلّم مع الإمكان.

والقول: بأنّ إنعدام المجتهد في جميع الأوقات من جهة تقصير المكلّفين، ممنوع، مع أنّه إنْ قصّر طبقة من المكلّفين فإنعدم المجتهد، فلا بحث على الطّبقة الثّانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الأسناد [الاستاد].

والكلام فيه هو الكلام في غيبة الإمام عليه السلام بسبب تقصير الرّعيّة في الطّبقة الأُولى، وإنْ كان يمكن دفع ذلك بأنّه لعلّة عدم قابليّة الطّبقة الثّانية وعدم تهيّؤهم لظهوره عليه السلام، ومعرفة إمامهم أنّه إذا ظهر لا يعتنونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم، صار سبباً لعدم ظهوره في الطّبقة الثانية أيضاً، بخلاف المجتهد.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يقال: إنّ تقليد الأموات لو كان جائزاً لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائيّ، لأنّ المسلّم من وجوبه الكفائيّ إنّما هو في الجملة، وهو وقت ثبوت الاحتياج، مع أنّه يمكن منع الملازمة أيضاً، إذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الأموات في جميع ما يحتاج إليه النّاس في كلّ عصر، سيّما في الفروع المتجدّدة والأحكام الحادثة، وخصوصاً من جهة أنّ حصول الاجتهاد أمر تدريجيّ وليس بدفعيّ، فعدم الاحتياج في آنٍ من الأوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقّبة. والتّقاعد منه يوجب التّعطيل عند نزول الواقعة، فالحكمة الإلهيّة تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة.

هذا كلّه مع أنّ القضاء يحتاج الى المجتهد الحيّ عندهم، فلا يكفي جواز تقليد الميّت في الأحكام مطلقاً.

خاتمة
في
التّعارض والتّعادل والتّراجيح

قانون

تعارض الدّليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما، وهو لايكون في قطعيّين لاستحالة اجتماع النّقيضين.

وما ذكرنا في مباحث الإجماع من إمكان تحقيق الإجماع على طرفي النّقيض، فهو ليس على حكم واحد، بل إنّما هو على الحكمين المختلفين بسبب الأشخاص والأوقات، مثل ما لو انعقد الإجماع على ما هو مقتضى التّقيّة مرّة، وعلى ما هو الحقّ مرّة أُخرى.

وحقيقة ذلك أيضاً يرجع الى العدم، لأنّ ذلك إنّما يتصوّر بالنّسبة الى الشخصين، إطّلع أحدهما على أحد الإجماعين والآخر، على الآخر وإلّا فبالنّسبة الى الشّخص الواحد لا يتّحد مورد الإجماع، وكذلك الخبران القطعيّان كذلك.

وكذلك لا يكون في قطعيّ وظنيّ لإنتفاء الظنّ عند حصول القطع.

فالتّعارض إنّما يكون بين دليلين ظنّيين، وهو قد يحصل بين المتناقضين، وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلَقين، وقد يحصل بين العموم والخصوص من

وجه، وقد يحصل في غير ذلك.

وقالوا: إنّ العمل بهما من وجه أولى من إسقاط أحدهما بالكلّيّة.

ومرادهم من الأولويّة التّعيين، كما في قوله تعالى: ﴿وأُولوا الأرحام بَعضُهم أولى بِبَعضٍ﴾[١]. وهو صريح العلّامة رحمه الله في «التهذيب»[٢].

ويحصل الجمع بين الدّليلين غالباً بحمل العامّ على الخاصّ في العامّ والخاصّ المطلَقَين.

ويحمل [وبحمل] كلّ من المتناقضين على بعض أفراد موضوع الحكم.

وأمّا الأعمّ والأخصّ من وجه، فلا يمكن تخصيص كلّ منهما بالآخر للزوم التّساقط، اللّهم إلّا أنْ يرجع أحدهما الى بعض أفراد العامّ ويبقى الآخر على عمومه، كما سنشير إليه. وإنْ لم يمكن ذلك، فلابدّ من الرّجوع الى المرجّحات الخارجيّة.

وأما بين الأمر والنّهي، فقد يمكن الجمع بحمل الأمر على الرّخصة والنّهي على المرجوحيّة، فيحصل الكراهة. ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة ا لتّراجيح والقوّة والضّعف كما أشرنا إليه في مبحث تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة.

وقال في «تمهيد القواعد»[٣] في مقام التّعليل لهذا الحكم: لأنّ الأصل في كلّ واحد منهما هو الإعمال، فيجمع بينهما بما أمكن، لاستحالة التّرجيح من غير مرجّح.

---

١) الأنفال: ٧٥.

٢) في «التهذيب» ص ٢٧٨، وإن أمكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه؛ تعيّن.

٣) ص ٢٨٣.

ولم أتحقّق معنى قوله: لاستحالة التّرجيح من غير مرجّح، إذ المفروض عدم ملاحظة المرجّح، وإلّا فقد يوجد المرجّح لأحدهما.

وتوجيهه أنْ يقال: إنّ مراده إذا أمكن العمل بكلّ منهما ولو كان بإرجاع التّوجيه الى كليهما، فمع ذلك لو عمل بأحدهما وترك الآخر فيلزم التّرجيح بلا مرجّح، إذ المفروض أنّ موضوع الحكمين متغاير في الدّليلين، فلا معنى لملاحظة المرجّح بينهما، لأنّ كلّ واحد من الدّليلين حينئذ دليل على حكم شيء آخر، فضعف أحدهما بالنّسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله.

وذلك كما لو فرضنا أنّ واحدة من المسائل الفقهيّة تثبت بنصّ الكتاب، وأُخرى مباينة لها بخبر واحد، فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للّفظ عن الظّاهر يصير موضوع الدّليلين مختلفاً، فالعمل على أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، إذ كلّ منهما قام دليل على طبقة [طبقه]، وتكليف المكلّف في كلّ مسألة العمل بمقتضى ما يدلّ عليه دليلها، فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

هذا، ولكنّ الإشكال في معنى قولهم: هذا ومرادهم من الجمع، فإنْ كان مرادهم وجوب التّفحّص والتّفتيش عن القرائن والأمارات اللّفظيّة والحاليّة والتّعارفيّة وتحصيل ما ظهر للمجتهد أنّه قرينة على إرادة خلاف الظّاهر من كلّ من الدّليلين، كما في صلاة العاري قائماً أو جالساً كما مرّ، أو من أحدهما كما في العامّ والخاصّ المطلقين، كما أشرنا في موضعه.

أو كما في العامّ والخاصّ من وجه، كما إذا قامت[١] قرينة على إرادة بعض الأفراد في أحدهما دون الآخر، وهكذا.

---

١) في نسخة الأصل (قام).

فلا ريب أنّ الأمر كما ذكروه، ولكن ينبغي التّأمّل في القرينة أنّه إذا قامت على معنى خلاف الظّاهر في الدّليل الأقوى لم يوجب تقديم الأضعف على الأقوى، بل لابدّ أنْ تكون تلك القرينة قويّة بحيث يغلب قوّته على ظهور الدّليل الأقوى حتّى لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى.

مثلاً، إذا وقع التّعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب، ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم، أنّ المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره، فيعمل على الدليلين، ولم يستلزم ذلك تقديم الأضعف على الأقوى.

مثلاً إذا ورد خبر في جواز التكلّم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن، فهو معارض لقوله تعالى: ﴿وَإذا قُرِء القُرآنُ فَاستَمِعُوا لَهُ وَأنصِتُوا﴾(١) فحينئذ نقول: إنّ صحيحة زرارة(٢) المفسّرة للآية بقوله عليه السلام: «يعني في القراءة خلف الإمام». قرينة لإرادة خلاف الظّاهر من الآية.

فحينئذ يجمع بين العمل بالرّواية الأُولى وظاهر القرآن، بحمله على القراءة خلف الإمام، فيجوز التّكلّم والقراءة في غير خلف الإمام عند قراءة القرآن، وإنْ كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم أنّ محض الجمع بين الدّليلين يكفي لإخراج لأحدهما أو كليهما عن الظّاهر.

---

١) الأعراف: ٢٠٤.

٢) في «تفسير العيّاشي» الأعراف ح ١٣٣ عن زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: ﴿وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ في الفريضة خلف الإمام ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

وفيه أيضاً في الحديث ١٣٤ عن زرارة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وفي غيرها، وإذا قرىء عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع.

وإنْ لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظّاهر له بحيث يمكن التمسّك به في مقام الاستدلال، فلا دليل عليه ولا برهان يرشد إليه، بل ربّما يوجب هجر الدّليل الشرعيّ رأساً، والأخذ بما لم يصدر من الشّارع أصلاً، فلا دليل على إرجاع كلّ من المتناقضين الى بعض الأفراد لبعض المناسبات الجزئيّة والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الأحاديث الدالّة على حضانة الأب على الذّكر والأُمّ على الأنثى، إلّا أنْ تكون الشّهرة قرينة على أنّه كان هناك دليل يدلّ عليه خفيّ علينا كما في صلاة العاري.

وإنْ كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدّليلَين؛ فلا وجه له، بل خلاف المستفاد من الأخبار، فإنّهم عليهم السلام إذا كانوا سئلوا عن اختلاف الأخبار حكموا بالرّجوع الى المرجّحات من ملاحظة الأفقه والأعدل الى غير ذلك، ولم يحكموا بالجمع مهما أمكن حتّى بالمعنى المذكور، بل يظهر من كثير من الأخبار أنّهم عليهم السلام كانوا يتكلّمون على سبيل الاختلاف والتّعارض أنّهم عليهم السلام قالوا «إنّ الإختلاف منّا وإنّه أبقى لنا ولهم»(١).

---

١) عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مسألة فأجابني، قال: ثمّ جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلمّا خرج الرّجلان، قلت: يا ابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتك قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به الآخر، قال: فقال: يا زرارة إن هذا خير لنا وابقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لقصدكم النّاس، ولكان أقلّ لبقائنا وبقائكم. فقلت: لأبي عبدالله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنّة أو على النّار لمضو وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فسكت، فأعدت عليه ثلاث مرّات، فأجابني، بمثل جواب أبيه. راجع «البحار» ٢ /٢٣٦ ح ٢٤، ومثله ←

وربّما يجيبون عن إشكال الاختلاف الوارد في أخبارهم وأخبار آبائهم عليهم السلام باختيار أحدها ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم بالجمع بينهما ولو بالتّأويلات البعيدة.

وأما الشيخ رحمه الله فما بنى عليه من التّأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدّليلَين غالباً، بل هو يلاحظ المرجّحات أوّلاً ويقدّم الرّاجح، ثمّ يذكر المخالف ويأوّله بما لا ينافي الرّاجح لما ذكره في أوّل «التّهذيب»[1] من أنّ بعض الشّيعة إرتدّ عن المذهب بسبب حصول التّناقض في أخبار الأئمة عليهم السلام، وأراد بذلك رفع التّناقض بإبداء الاحتمال الغير المنافي.

وحاصله، أنّ هذا الحديث إذا كان محتملاً لهذا المعنى، فلا تناقض، لاحتمال أنْ يكون مرادهم عليهم السلام ذلك، وكان عليه قرينة حاليّة أو مقاليّة ذهبت بالحوادث، ولكنّ هذا لا يصير حجّة شرعيّة ولا يجوز التمسّك به بمحض الاحتمال، إذ الحجّة إنّما هي[2] القطع بمراد الشّارع أو الظنّ القائم مقامه، وأمّا مجرّد الاحتمال فكلّا.

والحاصل، أنّه لا ريب ولا شكّ في وجود التّعارض بين الأدلّة الفقهيّة، فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين أو من خبر معتبر أو إجماع بسيط أو مركّب أو نحو ذلك توجب إنفهام معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصّحيح

← في «الكافي» ١ /٦٧ باب اختلاف الحديث ح ١٠. وفي رواية عن أبي الحسن عليه السلام قال: اختلاف أصحابي لكم رحمة، وقال: إذا كان ذلك جمعتكم على أمر واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال عليه السلام: أنّا فعلت ذلك بكم لو اجتمعتم على أمرٍ واحد لأخذ برقابكم «البحار» ٢ /٢٣٦ ح ٢٣.

١) في مقدمة المؤلّف: ج ١ ص ١.

٢) في نسخة الأصل (هو).

المدلول عليه بالدّلالة الحقيقيّة أو المجازيّة المعتبرة الظّاهرة، والعلاقة بسبب وجود القرينة الظّاهرة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الأقوى وإخراجه عن الظّاهر بسبب الأضعف، فلا شكّ ولا ريب حينئذ في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح أحدهما.

وأمّا إذا لم يقم عليه حجّة ولا قرينة توجب حمل اللّفظ عليه عرفاً ولغة، فلا حجّة فيه، سيّما إذا وجب الخروج عن ظاهر الأقوى الى الأضعف.

ولكن لا مانع من إبداء الاحتمال في مقام رفع التّناقض في نفس الأمر، كما فعله الشيخ رحمه الله، ولكن بشرط أنْ لا يجعل حجّة في حكم شرعيّ، فإنْ كان مرادهم من قولهم: الجمع مهما أمكن أولى من طرح أحد المذكورين، فنعم الوفاق.

وإنْ أرادوا أولويّته في غير ذلك أيضاً، ووجوب تعاطي التّأويل في أحد الدّليلين وإخراجه عن الظّاهر أو كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه.

ومن جميع ذلك ظهر أنّ محض كون إحدى الأمارتين عامّاً مطلقاً والأخرى خاصّاً مطلقاً لا يوجب التّخصيص، وإنْ كان العامّ أقوى بسبب الاعتضادات، ولذلك ترى الفقهاء كثيراً ما يطرحون النصّ لمخالفته للأصل، مع أنّ الأصل عامّ وهو خاصّ.

ومن تلك المواضع ردّ رواية سيف بن عميرة الصّحيحة أو الموثّقة الدالّة على جواز التمتّع بأمة المرأة بدون إذنها، بأنّها منافية للأصل، وهو تحريم التّصرّف في مال الغير، فيحتاج الى قرينة قويّة تكسر التّخصيص سورة العامّ كما في المثال الذي قدّمناه.

وقد استدلّ بعضهم، في تقديم الجمع بين الدّليلين: بأنّ دلالة اللّفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كلّ مفهومه، ودلالته على كلّ مفهومه أصليّة، فإذا

عملنا بكلّ واحد منهما من وجه دون آخر، فقد تركنا العمل بالدّلالة التّابعة، وإذا عملنا بأحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكليّة، تركنا العمل بالدّلالة الأصليّة، ولاشكّ في أنّ الأوّل أولى.

واعترضه العلّامة ﷺ في «النّهاية» على ما نقل عنه: بأنّ العمل بكلّ واحد منهما، من وجه عمل بالدّلالة التّابعة من الدّليلين معاً، والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدّلالة الأصليّة والتّابعة في أحد الدّليلين وإبطالهما في الآخر، ولا شكّ في أولويّة العمل بالأصل، وتابع على العمل بالتّابعَين وإبطال الأصلَين.

وتنظّر فيه بعضهم، بأنّ العمل بتابع وأصل إنّما يكون راجحاً على العمل بالتّابعَين إذا كانا من دليلَين، أمّا إذا كانا من دليل واحد وكان التّابعان من دليلَين، فلا، وهو ظاهر. فإنّ فيه تعطيلاً للّفظ الآخر وإلغاء له بالكلّيّة، ومن المعلوم أنّ التّأويل أوْلى من التّعطيل.

أقول: ويظهر ما في هذا النّظر ممّا قدّمناه.

وتحقيق المعارضة أنّ العمل بالدّليلَين حينئذ خروج عن كلام الشّارع رأساً، لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معيّنة لذلك التجوّز، بحيث يكون مقبولاً عند أهل اللّسان، بخلاف ما لو عمل على حقيقة أحدهما، فإنّه لامانع منه، ولامؤاخذة في ترك الآخر لأصل البراءة واستحالة العمل عليهما معاً على ماوردا عليه، وخصوصاً مع ملاحظة ماورد من الشّارع من التّخيير في العمل بأيّهما.

ثمّ إنّ الشّهيد الثّاني ﷺ[١] بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدّليلَين مهما أمكن، جعل من فروع الجمع بين الدّليلَين إعمال البيّنتَين القائمتَين

---

١) في «التمهيد» ص ٢٨٤.

على مالكيّة رجلَين يدهما ثابتة على الدّار على السّواء أو لم يكن يـد أحـدهما عليهما.

والتّحقيق فيه، أنّ ذلك يصحّ بعد ملاحظة التّراجـيح فـي البـيّنتَين وانـتفائهما وتعادلهما.

وكيف كان، فيمكن القدح في ذلك التّفريع لإمكان استناد التّنصيف الى ترجيح بيّنة الدّاخل، فيعطى كلّ منهما ما في يده، أو ترجيح بيّنة الخارج، فيعطى كلّ منهما ما في يد الآخر، إذ دخول اليد وخروجها أعمّ من الحقيقيّ والاعتباريّ كما حقّق في محلّه.

ويمكن استناده الى التّعارض والتّساقط والتّحالف، فـينَصَّف بـعد التّـحالف، فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليهما ولم يكن هناك بيّنة، كما هو المشهور.

ولكن يقع الإشكال هنا في وجه التنّصيف، ولعلّ وجهه أنّ اليد وإنْ كانت دالّة على الملك، لكنها إنّما تدلّ على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعمّ جميع الموارد.

فالقدر المسلّم فيما يثبت اليدان عليها على السّواء إنّما هو الملك في الجـملة لكلّ منهما، وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحّة منضمّـاً الى دلالة يده على الملكية بحيث لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيحكم بالشّراكة، إذ هـو مـقتضى توارد اليدين على وجه الصحّة والحكم بالتّسوية لرفع التّحكّم، ولكنّ هذا لا يتمّ في الدّليلين اللّفظيين اللّذين هما حقيقة ومجاز مـطلقاً، بـل يـحتاج الى قـرينة مصحّحة لإرادة خلاف الظّاهر.

ثمّ قال[١] بعد التّفريع المذكور: ولو كان بين الدّليلين عموم وخصوص من وجه، طلب التّرجيح بينهما لأنّه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر أولى من العكس.

وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النّافلة في البيت على المسجد الحرام، فإنّ قوله ﷺ: «**صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما عداه إلاّ المسجد الحرام**»[٢]، يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله ﷺ: «**فيما عداه**». وقوله ﷺ: «**أفضل صلاة المرء في بيته إلاّ المكتوبة**»[٣]. يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة.

قال: ويترجّح[٤] الثّاني بأنّ حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرّياء المؤدّي الى إحباط الأجر بالكليّة، وهو حاصل مع المسجدَين.

وأمّا حكمة المسجدَين فهي الشّرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما، مع اشتراك الكلّ في الصحّة وحصول الثّواب، ومحصّل الصحّة أوْلى من محصّل الزّيادة.

ويمكن ردّ هذا الى الأوّل ـ يعني صورة التّعارض التي يجمع فيها بين الدّليلين مهما أمكن ـ فيعمل بكلّ منهما من وجه بأنْ يحمل عموم فضيلة المسجد على

---

١) الشهيد في «التمهيد» ص ٢٨٤.

٢) «الوسائل» ٥/ ٢٧٩ باب ٥٧ من أبواب أحكام المساجد ح ٥ وفيه: تتمّة الحديث إلّا المسجد الحرام فإنّه أفضل منه.

٣) «صحيح البخاري» ١/ ١٨٦ باب صلاة الليل، «صحيح مسلم» ٢/ ٢٠٩ كتاب صلاة المسافرين ح٢١٣، «مسند أحمد» ٥/ ١٨٢ «الموطاء» ١/ ١٣٠ صلاة الجماعة ح ٤.

٤) في المصدر (ويرجّح).

الفريضة وعموم فضيلة البيت على النّافلة، لأنّ النّافلة أقرب الى مظنّة الرّياء من الفريضة، وهذا هو الأصحّ، وفيه مع ذلك إعمال الدّليلَين، وهو أولى من إطراح أحدهما[١].

أقول: الفرق بين المقامين، أنّ في الأوّل يرجّح الرّواية الدالّة على فعل النّافلة في البيت، ويطرح دلالة الرّواية الأُولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم: «صلاة في مسجدي».

وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة، بل خصّ عمومها بأمر خارجيّ. وحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلاة في مسجدي»، على إرادة صلاة فريضة.

والأمر الخارجيّ هو عدم مزاحمة الرّياء للفريضة غالباً، فهو قرينة على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم أراد منها صلاة الفريضة، فالجمع بين الدّليلين صار بإبقاء أحد العامَّين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت. وتخصيص العامّ الآخر وهو: «صلاة في مسجدي»، بالفريضة بأمر خارجيّ لا بالعامّ الآخر حتّى يلزم المحذور.

فظهر بذلك إمكان الجمع بين العامّين من وجه في العمل في الجملة، ولكن لابدّ أنْ تكون القرينة ممّا يعتمد عليها كما أشرنا سابقاً.

والذي ذكر هنا ليس بذلك المعتمد، إلّا أنّ عمل الأصحاب والشّهرة بينهم صار قرينة مرجّحة لهذا الحمل. وإنْ وردت روايات معتبرة في استحباب النّافلة في المسجد أيضاً، وعمل بها الشّهيد الثّاني رحمه الله في بعض تأليفاته، ثمّ ذكر في «التمّهيد»[٢] فروعاً أخر للعامّين من وجه.

---

١) انتهى كلام الشهيد.

٢) ص ٢٨٥.

ثمّ قال[١] : فائدة: إذا تعارض ما يقتضي إيجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فإنّهما يتعارضان كما قاله في «المحصول»[٢] وغيره، حتّى لا يعمل بأحدهما إلّا لمرجّح، لأنّ الخبر المحرّم يتضمّن استحقاق العقاب على الفعل، والموجب يتضمّنه على التّرك. وجزم الآمديّ[٣] وجماعة[٤] بترجيح المحرّم لاعتنائه بدفع المفاسد.

ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب أيضاً أنّه يرجّح الأمر بالفعل على النّهي عنه.

وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الأمر بين ترك المستحبّ وفعل المنهيّ عنه[٥].

ثمّ ذكر له فروعاً.

أقول: ومن ذلك يظهر أنّ مرادهم من الجمع بين الدّليلين هو ما ذكرنا من أنّ المراد العمل بها على مقتضى طريقة أهل اللّسان في إخراج الكلام عن الظّاهر، لا مطلق التّوجيه والتّأويل كيفما اتّفق.

ويظهر بطلان ما قدّ يتخيّل أنّ الجمع حينئذ أنْ يحمل الأمر على الرّخصة، والنّهي على المرجوحيّة، إذ ذلك خروج عن مقتضى الدّليلَين بلادليل، فلابدّ من الرّجوع الى المرجّحات واختيار أحدهما وطرح الآخر بسبب التّرجيح، أو العمل على أحدهما لو لم يحصل مرجّح من باب التّخيير، كما سيجئ، ومطلق الإعتناء بالدّليلين والجمع بينهما لا يصير موجباً للتأويل.

---

١) ص ٢٨٧.

٢) راجع ٤/١٣٠٩.

٣) في «الإحكام في أصول الأحكام» ٤/٢٥٩، ٢٦٩.

٤) كابن الحاجب في «المنتهى» ص ١٦٧.

٥) انتهى كلام الشهيد.

لا يقال: إنّ التّعارض وعدم إمكان العمل على حقيقة الأمارتين قرينة على إرادة المعنى المجازيّ المحتمل، فإنْ اتّحد المجاز فهو متعيّن، وإلّا فالأقرب، وإنْ لم يتفاوت فالتّخيير، وذلك لأنّ المظّنون أنّ أصل الأمارتين من الشّارع وإنْ حصل الإشكال في المراد حينئذ بسبب التّناقض والتّعارض.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّا نمنع الظنّ بكون الأمارتين من الشّارع مع حصول التّناقض، بل المظنون إنّما هو أحدهما.

سلّمنا، لكن لا نعلم أنّه لابدّ أنْ يكون مدلول كلّ واحد منهما مراد الشّارع ولو على سبيل المجاز، إذ يحتمل أنْ يكون أحدهما وارداً مورد التّقيّة فيجب إلغاؤها رأساً، فلا دليل على وجوب التّأويل واستعمال كلّ منهما إذا لم يقم دليل عليه، بل لا دليل على جوازه إنْ أريد الاستدلال به.

نعم، لا تضايق [نضايق] عن تأويل المرجوح بما لا ينافي الرّاجح كما فعله الشيخ رحمه‌الله(١) من باب الاحتمال، ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال، فإذا أردت المعنى الحقيقيّ لقول: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فهو: أنّه يجب التّفحّص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتّى يظهر لك المعنى الصّحيح والمراد اللّائق بشرط عدم إخراج الأقوى عن ظاهره كما بيّنّا سابقاً.

وحقيقته يرجع الى أنّه لابدّ أن يتأمّل حتّى يظهر أنّ الموضوع في الأمارتين واحد أو مختلف، وأنّ تعارض الظّاهر فيهما هل هو واقعيّ أو هو كذلك في نظر الظّاهر، ثمّ العمل على مقتضاه.

فخذ هذا ودع عنك ما سواه ممّا يتعاوره الغافلون العادون عن التحقّق.

---

١) راجع «العدة» ١ /١٤٣.

ثمّ إنّ المعارضة بين الأمر والنّهي قد يكون بسبب ورودهما على موضع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم، وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المأمور به والمنهيّ عنه، كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفّار فيتردّد الأمر بين وجوب غسلهم والصلاة عليهم وحرمتهما، والمشهور وجوب غسلهم جميعاً والصلاة عليهم لكن بقصد المسلمين، فيكون من باب تخصيص العامّ بالنيّة.

ثمّ ذكر في «التمهيد»[١] بعد ذلك تعارض الأصلَين وقال: إنّه يعمل بالأرجح منهما بالاعتضاد، فإنْ فقد ففي المسألة وجهان، وفروع ذلك كثيرة جدّاً، وذكر كثيراً منها.

منها: مسألة تعارض الاستصحابين في الذّبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثمّ سقطت بالقرب على ثوب، وشكّ في جفاف النّجاسة، واستوجه في «التمهيد»[٢] نجاسة الثوب حينئذٍ لأنّه استصحاب الرّطوبة طارئ على طهارة الثّوب.

وفيه: تأمّل. وقد أشرنا في مبحث الأدلّة العقليّة الى جواز العمل بالأصل المتنافيين في الجملة، فراجع.

---

١) ص ٢٨٨.

٢) ص ٢٩٠.

قانون

تعادل الدّليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما، ولا ريب في إمكانه ووقوعه عقلاً، لحصول البرق المتواتر في زمن الصّيف، فتواتره يدلّ على المطّرد كونه في الصّيف على عدمه.

وأما شرعاً فاختلفوا فيه.

والأشهر الأظهر إمكانه ووقوعه خلافاً لبعض العامّة.

لنا: أنّه لا يمتنع أنْ يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثّقة والصّدق بحكمين متنافيين، والعلم به ضروريّ.

وتعادل الأمارتين قد يكون في المسألة، كحديثين متساويين دلّ أحدهما على وجوب شيء، والآخر حرمته.

وقد يكون في موضوعهما كالأمارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما.

وقد يكون في الحكم والقضاء كاليدين والبيّنتين المتساويتين.

وأيضاً قد يكون التّعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني أو بالعكس كالمثال الأوّل.

واحتجّ المنكر: بأنّه لو تعادل الأمارتان على الحظر والإباحة، فلا يجوز العمل بهما معاً لتنافيهما، ولا تركهما معاً للزوم العبث في وضعهما على الحكيم، ولا بواحد معيّن منهما للزوم التّرجيح بلا مرجّح، ولا بواحد بعينه فإنّه في معنى إباحة الفعل، فيرجع الى الثّالث، فإنّ الإباحة هو واحد معيّن منهما.

وفيه: أنّا نختار تركهما ونرجع الى الأصل ولا محذور إذا لم يثبت في الخارج

إنحصار التّكليف فيهما، وإنْ ثبت فنختار الرّابع، ونقول: إنّه لا يستلزم الإباحة، بل إنّما يستلزمها لو اختارها لا مطلقاً، وهو مثل التّخيير بين تقليد مجتهدَين متساويين في العلم والعمل مع مخالفتهما في الإباحة والحظر. فباختيار تقليد المبيح يصير مباحاً، وباختيار تقليد الحاظر، يصير محظوراً.

ثمّ إنّ المجتهد يختار في العمل بأيّ الأمارتين شاء، ويخيّر مقلِّده كذلك.

وأمّا التّخيير في الحكم والقضاء، فالتّعيين الى القاضي، ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلاف الدّواعي.

وفي جواز اختيار القاضي ترجيح إحداهما في صورة، وأُخرى في أُخرى، قولان، الأقوى: نعم، لعدم المانع.

ثمّ إنّهم اختلفوا في صورة التّعادل، فالمشهور المعروف من محقّقي أصحابنا: التّخيير.

وقيل: بتساقطهما والرّجوع الى الأصل.

وقيل: بالتوقّف، وسيجيئ تمام الكلام.

قانون

التّرجيح في اللّغة: هو جعل الشّيء راجحاً.

وفي الاصطلاح: هو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها. وهو المناسب للتعارض والتّعادل اللّذين يستعملان معه في هذا الباب، فإنّهما صفتان للأمارة لا فعلان للمجتهد، وكذلك التّرجيح.

نعم يستعمل التّرجيح بمعنى آخر، وهو تقديم المجتهد إحدى الأمارتين على الأخرى للعمل بها. ولمّا لم يكن ذلك إلّا في الأمارتين لعدم تصوّر التّعارض في غيرهما كما مرّ، فيحتاج الى مرجّح التّقديم حذراً عن التّحكّم، وذلك المرجّح هو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها.

فهذا الاقتران الذي هو سبب التّرجيح سمّي في اصطلاح القوم بالتّرجيح.

فما عرّفه بعضهم[١] بتقديم أمارة على أخرى في العمل بمؤدّاها قبالاً للتعريف الذي ذكرنا، ليس في محلّه، إذ التّعريف الأوّل إنّما هو لنفس الأمارة الرّاجحة، والثّاني لفعل المجتهد، مع أنّه يمكن أنْ يقال: مبدأ الاشتقاق فيهما أيضاً مختلف كما أشرنا إليه في لفظ التّرجيح بلا مرجّح في مبحث أخبار الآحاد، فإنّ مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتّقديم كلفظ التّرجيح في اللّفظ المذكور.

وفي التّرجيح الذي هو صفة الأمارة، هو الرّجّحان بمعنى الاشتمال على المزيّة والمصلحة، كلفظ المرجّح في اللّفظ المذكور، فلا معنى لترجيح التّعريف الثّاني

---

١) كالشيخ البهائي في «الزبدة» ص ١٦٩.

على التّعريف الأوّل كما فعله المحقّق البهائيّ، والشّارح الجواد ـ رحمهما الله ـ إذ لامشاحّة في الاصطلاح.

نعم، للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح بإطلاق التّرجيح على فعل المجتهد أيضاً، ولعلّ المناقشة إنّما هو على من يمنع ذلك.

ووجهه، أنّ مصدر التّفعيل أنسب بفعل المجتهد من الأمارة، والأمر في ذلك سهل، وإذا حصل التّرجيح لأحدى الأمارتين، يجب تقديمها لئلّا يلزم ترجيح المرجوح.

وقيل: إنّ الحكم حينئذ أيضاً إمّا التّخيير أو التّوقّف، لأنّ زيادة الظنّ لو كانت معتبرة في الأمارات لكانت معتبرة في الشّهادات، والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

وفيه: منع الملازمة وبطلان التّالي كليهما، لأنّ المدار في البيّنة على التّعبّد بخلاف الاجتهاد. ثمّ إنّ المرجّحات تتصوّر في كلّ الأمارات، ولكنّهم خصّوا الكلام بذكر المرجّحات في الأخبار، ونحن أيضاً نذكرها أوّلاً ثمّ نشير الى حكم الباقي.

فنقول: إنّ التّرجيح بينهما إمّا من جهة السّند أو من جهة المتن أو من جهة الاعتضاد بالأمور الخارجة.

واعلم، أنّ مرادنا في هذا المقام من كون كلّ من المذكورات مرجّحاً إنّما هو إذا قطع النّظر عن غيره من المرجّحات. ففي مقام ذكر كلّ منهما لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحيّة من جهة أُخرى كما يظهر من العلّامة ﷺ في «النّهاية» حيث اشترط في كون علوّ الإسناد مرجّحاً، أنْ لا يكون في سند الرّواية الأُخرى كثرة الرّواة وتعدّدها في كلّ طبقة، وأنْ يتساووا في سائر الصّفات، فإنّه ممّا لا حاجة إليه هاهنا.

أمّا التّرجيح من جهة السّند فمن وجوه:

الأوّل: كثرة الرّواة، أي تعدّدها في كلّ طبقة، فيرجّح ماروواته أكثر لقوّة الظنّ لتعاضد الظّنون الحاصلة بعضها ببعض، وهذا هو الذي قد ينتهي الى التّواتر وإفادة اليقين.

الثّاني: قلّة الوسائط، وهو الذي يسمّونه علوّ الإسناد[١]، فهو راجح على ما كثرت وسائطه، لأنّ تطرّق احتمال الكذب والسّهو والغلط وغيرها في الأوّل أقلّ وهو واضح.

وعارضه العلّامة ﵀ في «النّهاية» بالنّدور والقلّة فيكون مرجوحاً من هذه الجهة.

وهذا إنّما يتمّ فيما لم يعلم إدراك كلّ من الوسائط للآخر، وكانت الفاصلة بين المرويّ له والإمام ﵇ المرويّ عنه مدّة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها. وأمّا فيما علم فيه الحال وإدراك كلّ منهما لمن فوقه وشاع روايته عنه، فلا وجه له.

الثّالث: رجحان راوي إحداهما على الأُخرى من حيث الصّفات الموجبة لرجحان الظنّ مثل: الفقه، والعدالة، والضّبط، والفِطنة، والورع.

ولا يخفى وجه التّرجيح، لأنّ الفقه يوجب معرفة أسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال المرويّ له وكيفية الرّواية، وذكر حال السّماع ممّا يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث، وكذلك سائر الصّفات المذكورة يوجب الظنّ بالصّدق وعدم الغفلة، فيحصل الفرق بين العالم والأعلم، والورع والأورع، والضّابط

---

١) في نسخة الأصل (الأسناد).

والأضبط، وهكذا.

وليس ذلك من قبيل المجتهدين إلّا إذا جعلناهما من باب الأمارة للمقلّد كأمارتي المجتهد، وقد عرفت الإشكال فيه، فيندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد أو الإثنين أو الأكثر أو أُمور أخرى مثل كون أحد الرّاويين مباشراً للقضيّة دون الآخر، كما يقدّم رواية أبي رافع أنّ النبيّ ﷺ تزوّج بميمونة وهو مُحِلّ وكان هو السّفير بينهما على رواية إبن عبّاس بأنّه ﷺ نكحها وهو مُحرم، وكذلك كون أحدهما مشافهاً للمرويّ عنه دون الآخر، وكذلك كون أحدهما قريباً منه والآخر بعيداً، وهكذا.

ويندرج في التّرجيح باعتبار السّند ما كان أحد الرّاويين غير مشتبه الإسم دون الآخر.

وأمّا التّرجيح من جهة المتن، فهو أيضاً من وجوه:

الأوّل: تقديم المرويّ باللّفظ على المرويّ بالمعنى، وتسوية الشيخ رحمه الله[١] بينهما إذا كان راوي المعنى معروفاً بالضّبط والمعرفة ضعيف، وهذه المعرفة شرط جواز ذلك، لا شرط المساواة، ولا ريب أنّ الأوّل أبعد من الزّلل مطلقاً.

الثاني: تقديم المقروّ من الشيخ على المقروّ عليه.

الثالث: تَقَدّم المتأكّد الدّلالة على غيرها، سواء كان من جهة تعذّر مواضع الدّلالة في أحدهما دون الآخر أو من جهة أُخرى، مثل تأكّد الحكم بالقسم والتّغليظ كما في بعض أخبار القصر[٢]: «**قَصّر، وإنْ لم تفعل فقد والله خالفت**

---

١) في «العدة» ١ /١٥٢.

٢) «الوسائل» ٨ /٥١٢ باب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢ [١١٣١٣].

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

ومثل ما كان أحدهما معلّلاً دون الآخر، أو يكون دلالة أحدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز، أو أحدهما بعنوان المجاز الأقرب والآخر بالأبعد، أو أحدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم، أو أحدهما بالعموم والآخر بالخصوص.

ولا يذهب عليك أنّ المراد من ترجيح الخاصّ على العامّ هنا تقديم الخاصّ على القدر المساوي له من مدلول العامّ، فيكون بينهما تناقض حينئذ، ولا يمكن الجمع فيحتاج الى التّرجيح.

ولا ريب أنّ الخاصّ أرجح من العامّ للمنصوصيّة والظّهور، فهذا لا ينافي قولهم: بأنّ في التّخصيص جمعاً بين الدّليلين، وأنّ الجمع مقدَّم على التّرجيح، فإذا لوحظ مجموع مدلول العامّ مع الخاصّ، فيمكن الجمع بينهما، وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على التّرجيح.

وإذا لوحظ أنّ في الجمع لابدّ من ترجيح الخاصّ على القدر المساوي له من العامّ وينحصر الأمر في إبقاء الخاصّ على حاله وإسقاط ما يساويه من العامّ أو إبقاء القدر المساوي له من العامّ وإسقاط الخاصّ، فيندرج تحت قاعدة التّعارض والتّرجيح.

ومثل ما كان أحدهما عامّاً مخصَّصاً والآخر غير مخصَّص، أو كان التّخصيص في أحدهما أقلّ، وفي الآخر أكثر.

الرّابع: الفصاحة، فَيُقَدّم الفصيح على الرّكيك، وربّما يعتبر الأفصحيّة أيضاً. ووجههما أنّهم عليهم السلام أفصح النّاس، فالأفصح أشبه بكلامهم، ويورث الظنّ بالصّدق.

والتّحقيق في ذلك، أنّ الفصاحة إذا كانت ممّا يستبعد صدورها عن غير

مثلهم عليهم السلام كعبارات «نهج البلاغة» و «الصّحيفة السجّادية عليه السلام» وبعض كلماتهم الأُخر من الخطب والأدعية فلا ريب أنّه من المرجّحات، بل من أقواها، وإلّا فالّذي يظهر من تتبّع الأخبار سيّما في مسائل الفروع أنّهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم تتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرّعيّة، بحيث يمكن التّمييز بذلك وحصول الرجّحان والظنّ معه.

الخامس: أنْ يكون دلالة أحدهما على المراد محتاجاً الى توسّط واسطة دون الآخر، فالثّاني مقدّم على الأوّل.

وأما التّرجيح بالاعتضادات الخارجة، فمن وجوه:

الأوّل: إعتضاد أحدهما بدليل آخر، إذ لا ريب في قوّة الظنّ في جانب المعتضَد.

وكذلك إذا كان أحد المعاضِدَين أقوى من الآخر إذا اعتضد كلّ منهما بدليل.

الثّاني: اعتضاد أحدهما بعمل المشهور، سيّما المتقدّمين لقرب عهدهم بزمان الأئمة عليهم السلام، وتمكّنهم من معرفة حال الأخبار أزيد من المتأخّرين.

ويقع الإشكال فيما لو كان أحدهما موافقاً للقدماء، والآخر موافقاً للمتأخّرين وتعارض الشّهرتان، فإنّ تقدّم القدماء وقرب عهدهم وتمكّنهم من القرائن والأمارات يورث الظنّ بإصابتهم، وكون المتأخّرين أكثر فحصاً وأدقّ نظراً مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وهجرهم مع ذلك قولهم يورث الظنّ بإصابتهم، ولكلٍّ وجه، وتتفاوت المقامات، ولا بدّ للمجتهد من التأمّل في كلّ مقام، فربّما كان اجتماع القدماء على حديث لأجل شدّة التّقيّة الباعثة على اختفاء الحقّ لاقتضاء سالف الزّمان ذلك، ولمّا ظهر الحال بعده بالتّدريج للمتأخّرين فذهبوا الى خلافه. وربّما كان اجتماعهم لأجل قرينة خفيّة على المتأخّرين، فلابدّ

من التّأمّل والتفحّص من ذلك.

والحاصل، أنّ المدار على حصول الظنّ، وهو تابع للمقامات والشّهرة كالإجماع ينقسم الى القطعيّ والظّنيّ بالإطّلاع عليها أو بالنّقل، وربّما يتعارض النّقلان كما وقع في مسألة عدد الرّضعات بالنّسبة الى العشرة والخمس عشرة، وربّما جمع بينهما بأنّ اشتهار الأوّل بين القدماء والثّاني بين المتأخّرين.

الثالث: موافقة الأصل ومخالفته، ويقال للموافق: المقرِّر، والمخالف: النّاقل.

فبعضهم رجّح المقرِّر لأنّه موجب لحمل كلام الشّارع على التّأسيس والإفادة دون التّأكيد، فإنّ العمل على المقرِّر موجب لتقديم النّاقل عليه. يعني أنّ الشّارع حكم أوّلاً بالنّاقل. وفائدته رفع حكم الأصل، ثمّ قال بالمقرِّر لرفع حكم النّاقل، فكلّ وقع في محلّه.

ولو عمل بالنّاقل لزم الحكم بتأخّره عن المقرِّر فيكون وقوع المقرِّر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل، فيكون تأكيداً لا تأسيساً، وأنت خبير بضعف هذا الاستدلال، لأنّ الأحكام الموافقة للأصل ما فوق حدّ الإحصاء، وهذا الاعتبار الضّعيف لا يرفع هذه الغلبة.

وبعضهم رجّح النّاقل لأنّه يستفاد منه ما لا يستفاد إلّا منه، بخلاف المقرِّر، فحمل كلام الشّارع على التّأسيس أولى، وبأنّ العمل به يقتضي تقليل النّسخ لأنّه إنّما يزيل حكم العقل، بخلاف المقرِّر فإنّه يزيل حكم النّقل بعدما أزال هو حكم العقل.

ويضعّف الأوّل: بأنّ ذلك إذا قدّرنا تقدّم المقرِّر، وإنْ قدّرناه متأخّراً فليس كذلك.

والثّاني مع أنّه معارض: بأنّ ذلك نسخ للأقوى بالأضعف، لأنّ المنسوخ حينئذ

هو العقل والمقرِّر معاً إنّما يتمّ أنْ لو قلنا: بأنّ رفع حكم العقل بالنّاقل نسخ، وليس كذلك.

والتّحقيق، أنّ ما علم فيه التّاريخ من كلام الرّسول ﷺ فلا إشكال في تقديم المتأخّر ناقلاً كان أو مقرِّراً.

وفي مجهول التّاريخ لابدّ من التّوقّف، هذا إذا علم بصدورهما معاً عنه ﷺ.

وأمّا مع عدم العلم بالصّدور، فالكلام فيه كما لو كانا في أخبار الأئمة عليهم السلام، فإنّ مع فرض عدم النّسخ في كلامهم، لا يبقى إلّا احتمال الخطأ في أحدهما أو التقيّة، فسواء كانا قطعيّين عنهم عليهم السلام أو ظنّيين، فالأقوى تقديم المقرِّر لكونه معاضَداً بدليل آخر وهو العقل، فيكون أرجح في النّظر، سواء علم التاريخ في كلامهم أم لم يعلم.

وكيف كان، فالأقوى ترجيح المقرِّر في الأدلّة التي بأيدينا اليوم والعمل على ذلك.

الرّابع: مخالفة العامّة، فيرجّح المخالف على الموافق لاحتمال التّقيّة فيه، وقد أُشير إليه في روايات كثيرة، وذلك إمّا بموافقة الرّواية لجميعهم أو الّذين يعاصرون الإمام عليه السلام المرويّ عنه أو يعاشرون ذلك الرّاوي، فإنّهم مختلفون في المسائل جدّاً، وكانت التّقيّة مختلفة بملاحظة مذاهبهم، فلابدّ من ملاحظة حال الرّاوي والمرويّ عنه. فقد نقل عن تواريخ العامّة أنّ مدار أهل الكوفة في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى أبي حنيفة وسفيان الثّوري ورجل آخر، وأهل مكّة على فتاوى إبن جريح، وأهل مدينة على فتاوى مالك ورجل آخر، وأهل مصر على فتاوى اللّيث بن سعيد، وأهل خراسان على فتاوى عبدالله بن المبارك، وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتّى الى أنْ استقرّت مذاهبهم في الأربعة في

سنة خمس وستّين وثلاث مئة، فلابدّ من التّأمّل في الحمل على التّقيّة والرّجوع الى دلالة نفس الرّواية على ذلك، أو قرينة خارجة أو مناسبة لحال الرّاوي أو المرويّ عنه، أو غير ذلك، لا الحمل بمجرّد موافقته لبعضهم على أيّ نحو يكون. ولا يبعد كفاية مجرّد الاحتمال إذا لم يتحقّق الاحتمال في الخبر الآخر أصلاً.

ثمّ إنّ المرجّحات الاجتهادية وما يوجب الظنّ بالصحّة كثيرة يندرج أكثرها فيما ذكرناه، وقد مرّ الإشارة الى بعضها في مباحث الأخبار، وعلى المجتهد أنْ يتحرّى ويتّبع مايورثه الظنّ، وأنْ يكون بصيراً في أمره ولا يكتفي بملاحظة رجال السّند في تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بنقيّ السّند بحسب المصطلح المتأخّر، كما أشرنا الى ذلك في مباحث الأخبار، فإنّ هاهنا مرجّحات كثيرة لم يذكرها العلماء، مع أنّ في ملاحظة سند الأخبار أيضاً إشكالاً لابدّ أنّ ينبّه له لئلّا يبادر بالتّصحيح أو التّضعيف.

وقد ذكر العلّامة المجلسيّ ﵀ كلاماً في «أربعينه» ولا بأس بإيراده لكثرة فوائده فإنّه قال في الحديث الخامس والثّلاثين الذي رواه الكلينيّ ﵀ عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير، بعدما حقّق وبيّن أنّ محمّد بن إسماعيل هذا هو البندقيّ النّيشابوريّ: إنّ جهالته لايقدح في صحّة الحديث لوجوه:

الأوّل: أنّ رواية الكلينيّ ﵀ عنه في أكثر الأخبار التي أوردها في «الكافي» واعتماده عليه، يدلّ على ثقته وعدالته وفضله وفهمه.

الثّاني: أنّ الفضل لقرب عهده بالكلينيّ واشتهاره بين المحدّثين لم يكن الكلينيّ يحتاج الى واسطة قويّة بينه وبينه، ولهذا اكتفى به في كثير من الأخبار.

الثالث: أنّ الظّاهر أنّ هذا الخبر مأخوذ من كتاب إبن أبي عُمير وكتب ابن أبي

عمير كانت أشهر عند المحدّثين من الأصول الأربعة عندنا، بل كانت الأصول المعتبرة الأربع مئة أظهر من الشّمس في رابعة النّهار، فكما أنّا لا نحتاج الى سند لهذه الأصول الأربعة، وإذا أوردنا سنداً فليس إلّا للتيمّن والتّبرّك والاقتداء بسُنّة السّلف، وربّما لم يبال بذكر سند فيه ضعف أو جهالة لذلك، فكذا هؤلاء الأكابر من المؤلّفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سندٍ واحد الى الكتب المشهورة وإنْ كان فيه ضعيف أو مجهول، وهذا باب واسع شاف نافع إنْ أتيتها يظهر لك صحّة كثير من الأخبار التي وَصَفها القوم بالضّعف.

ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا تظهر على غيرنا إلّا بممارسة الأخبار وتتبّع سيرة قدماء علمائنا الأخيار.

ولنذكر هنا بعض تلك الشّواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسّف المعاند.

الأوّل: أنّك ترى الكليني رحمه الله يذكر سنداً متّصلاً الى إبن محبوب أو الى إبن أبي عمير أو الى غيره من أصحاب الكتب المشهورة، ثمّ يبتدئ بابن محبوب مثلاً ويترك ما تقدّمه من السّند، وليس ذلك إلّا لأنّه أخذ الخبر من كتابه، فيكتفي بإيراد السّند مرّة واحدة، فيظنّ مَن لا رويّة له في الحديث أنّ الخبر مرسل.

الثّاني: أنّك ترى الكلينيّ والشيخ وغيرهما يروون خبراً واحداً في موضع ويذكرون سنداً الى صاحب الكتاب، ثمّ يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب أو بضمّ سند أو أسانيد غيره إليه، وتراهم لهم أسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثمّ يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر، ولم يكن ذلك إلّا لعدم اعتنائهم بإيراد تلك الأسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم.

الثّالث: أنّك ترى الصّدوق مع كونه متأخّراً عن الكلينيّ أخذ الأخبار في

«الفقيه» عن الأُصول المعتمدة واكتفى بذكر الأسانيد في «الفهرست»، وذكر لكلّ كتاب أسانيد صحيحة ومعتبرة، ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصاراً، ولذا صار «الفقيه» متضمّناً للصّحاح أكثر من سائر الكتب، والعجب ممّن تأخّره كيف لم يقتف أثره لتكثير الفائدة وقلّة حجم الكتاب.

فظهر أنّهم كانوا يأخذون الأخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة.

الرّابع: أنّك ترى الشيخ رحمه الله إذا اضطرّ في الجمع بين الأخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الإجازة، بل يقدح إمّا في صاحب الكتاب أو فيمن بعده من الرّواة كعليّ بن حديد وأضرابه، مع أنّه في الرّجال ضعّف جماعة ممّن يقعون في أوائل الأسانيد.

الخامس: أنّك ترى جماعة من القدماء والمتوسّطين يصفون خبراً بالصحّة مع اشتماله على جماعة لم يوثّقوا، فغفل المتأخّرون عن ذلك واعترضوا عليهم، كأحمد بن محمّد بن الوليد، وأحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، والحسين بن الحسن بن أبان، وأضرابهم، وليس ذلك إلّا لما ذكرنا.

السّادس: أنّ الشيخ رحمه الله فعل مثل ما فعل الصّدوق رحمه الله لكن لم يترك الأسانيد طُرّاً في كتبه فاشتبه الأمر على المتأخّرين، لأنّ الشيخ رحمه الله عمل لذلك كتاب «الفهرست» وذكر فيه أسماء المحدّثين والرّواة من الإماميّة وكتبه وطرقه إليهم، وذكر قليلاً من ذلك في مختتم كتابي «التّهذيب» و «الاستبصار»، فإذا أورد رواية ظهر على المتتبّع الممارس أنّه أخذه من شيء من تلك الأُصول المعتبرة. وكان للشيخ رحمه الله في «الفهرست» إليه سند صحيح، فالخبر صحيح مع صحّة سند

الكتاب الى الإمام عليه السلام وإنْ اكتفى الشيخ رحمه الله عند إيراد الخبر بسند فيه ضعف.

السّابع: أنّ الشيخ ذكر في «الفهرست»[١] عند ترجمة محمّد بن بابويه القمّي ما هذا لفظه: له نحو من ثلاث مئة مصنّف، أخبرني بجميع كتبه ورواياته جماعة من أصحابنا منهم الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، وأبو عبدالله الحسين بن عبدالله الغضائري، وأبو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكة القمّي، وأبو زكريّا محمّد بن سليمان الحمراني، كلّهم عنه. إنتهى.

فظهر أنّ الشيخ رحمه الله روى جميع مرويّات الصّدوق نوّر الله ضريحهما بتلك الأسانيد الصّحيحة، فكلّما روى الشيخ خبراً من بعض الأُصول التي ذكرها الصّدوق في «فهرسته» بسند صحيح، فسنده الى هذا الأصل صحيح وإنْ لم يذكر في «الفهرست» سنداً صحيحاً إليه.

وهذا أيضاً باب غامض دقيق ينفع في الأخبار التي لم تصل إلينا من مؤلّفات الصّدوق، فإذا أحطت خُبراً بما ذكرنا لك من غوامض أسرار الأخبار ـ وإنْ كان ما تركنا أكثر ممّا أوردنا ـ وأصغيت إليه بسمع اليقين ونسيت تعسّفات المتعسّفين وتأويلات المتكلّفين، لا أظنّك ترتاب في حقيّة هذا الباب ولا يحتاج بعد ذلك الى تكلّفات الأخباريين في تصحيح الأخبار، والله الموفق للخير والصواب. إنتهى كلامه[٢] أعلى الله مقامه.

ثمّ اعلم أنّ هاهنا روايات كثيرة وردت عن أئمتنا عليهم السلام في علاج التّعارض بين الأخبار وترجيحها تنيف على ثلاثين وتقرب أربعين على ما وصل إلينا، وهي

---

١) «الفهرست» ٢٣٨ الرقم ٧١٠.

٢) كلام المجلسي في «أربعينه».

مختلفة في أنفسها.

ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله تعالى، وفي بعضها أو سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً، بل وفي كثير منها، أنّ ما يخالف كتاب الله تعالى باطل وزخرفٌ، وفي كثير منها، الأمر بترك ما وافق العامّة وأنّه باطل، وفي بعضها، العرض على كتاب الله ثمّ على أحاديث العامّة، وفي طائفة منها، التّخيير أوّلاً من دون ملاحظة المرجّح، وفي بعضها، الأمر بالإرجاء والتوقّف أوّلاً حتّى يلقى من يخبره، وأنّه، في سعة حتّى يلقاه، وفي بعضها تفصيل طويل.

ومثل ماروا ه الكليني رحمه الله [١]، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما الى السّلطان أو الى القضاة أيحلّ ذلك؟ الى أنْ قال: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: «**ينظران الى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا**». الى أنْ قال: فإنْ كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أنْ يكونا من النّاظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال عليه السلام: «**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر**».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟

قال: فقال عليه السلام: «**ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الّذي حكما به**،

---

١) في «الكافي» ١ /٥٤ باب اختلاف الحديث ح ١٠، «الوسائل» ٢٧ / ١٠٦ باب ٩ ح ١ [٣٣٣٣٤].

المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشّاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ الى الله تعالى. قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشّبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإنْ كان الخبران عنكم مشهورَين وقد رواهما الثّقات عنكم؟

قال عليه السلام: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسُنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة».

قلت: جعلت فداك أرأيت إنْ كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: «ما خالف العامّة ففيه الرّشاد».

قلت: جعلت فداك: فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال عليه السلام: «ينظر الى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإنْ وافق حكّامهم الخبرَين جميعاً؟ قال عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وروى ابن جمهور في «غوالي اللئالى»[١] عن العلّامة رحمه الله مرفوعاً الى زرارة قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جُعِلت فداك يأتي عنكم الخبران أوالحديثان [أو الحديث] المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

فقال عليه السلام: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النّادر».

---

١) ٤/١٣٣ ح ٢٢٩.

فقلت: يا سيدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم؟

فقال عليه السلام: «**خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك**».

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان؟

فقال عليه السلام: «**أُنظر الى ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه، خذ بما خالفهم فإنّ الحقّ فيما خالفهم**».

فقلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: «**إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط**».

فقلت: إنّهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: «**إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر**».

وفي رواية أنّه عليه السلام قال: «**فإذن فَارجه حتّى تلقى إمامك فتسأله**». انتهى كلام «الغوالي».

وأنت خبير بأنّ العمل على هذه الأخبار لا يمكن، لتعارضها وتناقضها، ففي بعضها قُدّم اعتبار صفات الرّاوي بالاجتماع، كما في رواية إبن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب، وفي بعضها قدّم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر، وفي بعضها قدّم الشّهرة على الصّفات، وفي بعضها العرض على العامّة، الى غير ذلك من المناقضات، وقد تصدّى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا تكاد تنتظم تحت ضابطة يمكن الرّكون إليها، لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها.

وتحقيق المقام، أنّا نقول: لا شك أنّ تلك الأخبار أخبار الآحاد، وقد مرّ أنّ حجّية أخبار الآحاد إمّا من جهة الأدلّة الدّالّة على حجّيتها بنفسها، كآية النبأ والإجماع، أو من جهة أنّه ممّا يحصل به الظنّ ومن جهة أنّه ظنّ المجتهد، وقد اخترنا الثّاني وبيّنّا عدم تماميّة الدّليل عليه إلّا من جهة أنّه ظنّ المجتهد، فحينئذ

نقول: إنْ كان الدّليل على حجيّتها هو أنّه ظنّ المجتهد، فلابدّ في المسائل الفقهيّة من الرّجوع الى ما يحصل به الظنّ منها ويترجّح صحّتها وموافقتها للحقّ في نظر المجتهد، سواء وافق واحداً من تلك الأخبار المذكورة في وجوه التّراجيح أم لا. فإنّ حجّية هذه الأخبار الواردة في العلاج أيضاً إنّما هو من جهة أنّه ظنّ المجتهد بالفرض.

فلو فرض حصول الظنّ بأحد طرفي الأخبار الواردة في المسألة الفقهيّة أنّه هو الموافق للواقع، واقتضى الظنّ الحاصل من جهة بعض هذه الأخبار الواردة في العلاج خلافه، مثل أنّ الظنّ الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدّال على تقديم موافقة الكتاب على ما دلّ على ترجيح ما وافق المشهور في الأخبار العلاجيّة، لكون راوي الرّواية الأُولى أوثق وأعدل.

ثمّ إذا تأمّلنا في المسألة الفقهيّة ورأينا أحد طرفي المسألة أقوى في النّظر والحديث الدالّ عليه أرجح بسبب القرائن الأُخر، مثل علوّ الإسناد[١] وموافقة دليل العقل، وغير ذلك من المرجّحات الاجتهاديّة، وإنْ كان الطّرف الآخر موافقاً لظاهر الكتاب؛ فحينئذ لو اعتمدنا على ظنّنا هذا بأوفقيّة ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهيّة لنفس الأمر، وراجعنا مختارنا في المسألة الأُصوليّة وترجيحنا لِمَا دلّ على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور؛ فلابدّ من أنْ نترك الظنّ الأوّل بهذا الظنّ.

وأنت خبير بأنّه لادليل على ذلك ولا ترجيح بينهما، بل التّرجيح للأوّل لأنّه ظنّ بالحكم النّفس الأمريّ في المسألة الفقهية أوّلاً.

---

١) في نسخة الأصل (الأسناد).

والثّاني: ظنّ بواسطة فرض تقديم اعتبار الظنّ الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسألة الأُصوليّة. والأوّل خاصّ والثّاني عامّ، يعني أنّ الثاني يدلّ بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره، والأوّل يقتضي ترجيح الخبر الخاصّ بالمسألة الخاصّة الواردة على خلافه.

لا يقال: إذا تأمّل المجتهد في المسألة الفقهيّة فلابدّ من أنْ يتأمّل في علاج المتعارضين ويراجع الأخبار الواردة فيه، وبعد مراجعتها والتّأمّل فيها وترجيح ما دلّ منها على تقديم موافق الكتاب، على الآخر وحصول الظنّ له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظنّ له بخلافه من تلك الأخبار المتعارضة في المسألة الفقهيّة.

لأنّا نقول: التّأمّل في مسألة الجمع بين الأخبار بقول كلّيّ مغاير للتأمّل في المسألة الفقهيّة المستعقبة لذلك، ولا ينافي حصول الظنّ في المسألة الأُصوليّة عدم حصوله في المسألة الفقهيّة ولا بالعكس، أما ترى أنّا نثبت في الأُصول رجحان الاستصحاب والعمل به، بل ربّما نستدلّ به عليه بالأخبار الصحيحة، ثمّ قد يحصل الظنّ في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة أُخرى.

وكذلك رجحان دلالة صيغة: إفعل على الوجوب، لا ينافي حصول الظنّ بكون المراد منها النّدب في المسألة الفقهيّة، مع أنّا نقول: التّأمّل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الأخبار العلاجيّة حتّى يلزم المحذور، بل يرجع الى جميع القرائن والأمارات المحصّلة للظنّ كما هو مفروض المسألة من الرّجوع الى ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّ المجتهد، لا الى الخبر العلاجيّ من حيث هو الخبر العلاجيّ، فلا مانع من حصول الظنّ في المسألة الفقهيّة على خلاف ما اقتضاه المسألة الأُصولية، أعني علاج الخبرين المتخالفين.

والحاصل، أنّا نقول: التّأمّل في الأخبار العلاجيّة من حيث هي ومن حيث إنّه علاج للخبرين المتعارضين من حيث إنّهما خبران متعارضان، يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلاً، لكثرة الأخبار وأوثقيّة الرّواة مثلاً، مع قطع النّظر عن ملاحظة مسألة من المسائل الفقهيّة. والتّأمّل في المسألة الفقهيّة الخاصّة قد يقتضي خلافه وإنْ لوحظ الأخبار العلاجيّة أيضاً، ولوحظ الخبران المتعارضان فيه، فإنّ ملاحظة الخبرين في المسألة الفقهيّة ليس من حيث إنّهما خبران مطلقاً، بل قد يكون من حيث إنّهما دليلان من أدلّة المسألة، فلا منافاة بين حصول الظنّ من الحديث الدّالّ على تقديم موافق الكتاب إذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه، وحصول الظنّ في المسألة الفقهية بتقديم ما يخالفه.

فإنْ قلت: إنّ مع حصول الظنّ بلزوم العمل على مقتضى الرّواية بتقديم ما وافق الكتاب، كيف يحصل الظنّ بأحد طرفي المسألة الفقهيّة مع مخالفته للكتاب؟

قلت: يحصل الظنّ بأحد طرفي المسألة الفقهيّة مع كون الطّرف الآخر موافقاً للاستصحاب، فقد تراهم قد يقدّمون الظّاهر على الأصل، وليس ذلك إلّا لأجل حصول الظنّ في الطّرف الظّاهر، فهذا الظنّ من أين حصل؟ مع أنّ ظن المجتهد في الأُصول العمل على مقتضى الاستصحاب، والمفروض أنّ العمل على الظّاهر ليس إلّا من جهة حصول الظنّ للمجتهد بسبب الأمارات والقرائن والغلبة.

فإنْ قلت: مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجّحناه من الأخبار العلاجيّة، هو حصول الظنّ الاجتهادي بتقديم مقتضاه، مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة، وهذا لا ينافي عدم حصول الظنّ بما وافق مقتضاه في المسألة الفرعيّة من جهة أخرى من الظّنون الاجتهادية.

قلت: مع أنّ هذا رجوع عمّا ذكرت أوّلاً، معنى حصول الظنّ الاجتهادي بتقديم

الخبر العلاجيّ الخاصّ، تقديمه تعبّداً من دون ملاحظة أنّ موافقة المسألة الفقهيّة له موجب لرجحانها في نفس الأمر ومورث لحصول الظنّ بموافقتها للواقع أم لا، وإلّا لما كان عملاً بالخبر العلاجيّ، بل يكون حوالة على حصول الظنّ النّفس الأمريّ، فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثيّة، لأنّه إنّما يلائم إرادة العمل بالظنّ من حيث إنّه ظنّ كما لاحظوه في المرجّحات الاجتهادية، لا التعبد.

وأمّا لو انحصر الترجيح في الأخبار الفروعيّة على العمل بمقتضى الخبر العلاجيّ من جهة عدم حصول الظنّ من جهة أُخرى فرضاً، فهذا أيضاً عمل بالظنّ الاجتهادي، لأنّ الخبر العلاجيّ أيضاً ظنّ بالفرض.

سلّمنا، لكن مقتضى الخبر العلاجيّ إفادة الظنّ فيما نحن فيه، مع قطع النّظر عن كونه مقتضاه أيضاً، فلايبقى ثمرة حينئذ في العمل بالخبر العلاجيّ.

وأيضاً إنّ ذلك يستلزم تخصيص الدّليل القطعيّ العقليّ بالظنّي، وهو باطل كما حقّقنا سابقاً أنّه لايجوز تخصيصه بالقطعيّ فضلاً عن الظنّي، وذلك لأنّ بناء العمل على أخبار الآحاد من جهة كونه ظنّ المجتهد، مبنيّ على واحد من الأدلّة العقليّة القطعيّة التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد.

فعلى هذا، إذا خصَّصنا جواز العمل بالظنّ بما لم يقم ظنّ آخر على عدم حجّية هذا الظنّ [القطعيّة] وقلنا: بأنّ العمل بأحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصّدق في نفس الأمر، مشروط بعدم كونه مخالفاً لمقتضى ما هو أقوى من الأخبار المتعارضة الواقعة في علاج التّعارض ومخصَّص به يلزم المحذور المذكور، مع أنّ لنا أنْ نقول: لا يحصل الظنّ أصلاً في الخبر العلاجيّ حينئذ، ولا يمكننا الحكم بأنّ الخبر الدّال على تقديم موافق الكتاب مطلقاً مثلاً مظنون الصّدق وراجح العمل في علاج التّعارض بالنّسبة الى الخبر الوارد في ترجيح

المشهور على موافق الكتاب بسبب أنّ رُواته أفقه وأعدل وأوثق، لأنّ المراد في باب التّراجيح في الفقه والأُصول لابدّ أن يكون اختيار ما هو أقرب الى الحقّ النّفس الأمريّ، لا ما هو أقرب بالصّدور عن المعصوم، إذ ليس كلّ ما يصدر عن المعصوم عليه‌السلام موافقاً للحقّ النّفس الأمريّ، بل ربما كان من جهة خوف وتقيّة وغير ذلك. فكيف يحصل الظنّ للمجتهد بترجيح ما دلّ على تقديم ماوافق الكتاب مطلقاً، مع أنّه يحتمل أنْ يكون الطّرف المخالف في المسألة الفرعيّة مظنون المطابقة لنفس الأمر من جهة القرائن والأمارات الأُخر، إذ المراد بالكتاب هو الأعمّ ممّا علم منه ضرورة من الدِّين والظّواهر.

والحاصل، أنّا نقول: كلّما حصل للمجتهد الظنّ بسبب رواية خاصّة لامعارض لها، فلا إشكال، وكذا لو حصل له الظنّ بحقيّة أحد المتعارضين في المسألة الفقهيّة من أيّ وجه يكون، يجب العمل عليه لما قدّمناه من الأدلّة في وجوب العمل بالظنّ على المجتهد لئَلّا يلزم ترجيح المرجوح، ولغيره من الأدلّة سواء اقتضى بعض الأخبار الواردة في علاج التّعارض حينئذ كونه أقوى بحسب السّند والدّلالة وغيرهما من غيره خلافه أم لا. وإذا تساويا في نظره، فالمظنون هو أحدهما، فيتخيّر بينهما.

وإنْ وافق ظنّه في هذه المسألة الفرعيّة لواحد من الأخبار الواردة في العلاج، فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر، بل لأنّه مقتضى ظنّه الواجب الإتّباع وإنْ كان دليل حجّيتها هو ما استدلوا بها ممّا يدلّ على حجّيتها من حيث هي من الآيتين والإجماع، فمع ما بيّنا أنّه لا يتمّ، ومع تسليمها إنّما يدلّ على حجّيتها في الجملة.

فيه: أنّ حجّية تلك الأخبار الواردة في العلاج أيضاً لابدّ أن يكون هو بتلك الأدلّة، ولا يخفى أنّها لا تدلّ على حجّية مطلق المتعارضات، لاستحالة العمل بها،

فما الدّليل على تقديم بعض تلك الأخبار على بعض وترجيحه.

فإنْ اعتمدت في التّرجيح على بعض تلك الأخبار تحكّماً لأنّه خبر واحد ثبت حجّيته، فمع منع شمول الدّليل لذلك، ولزوم التّرجيح من غير مرجّح.

فيه: أنّه قد يستلزم الدّور كما لا يخفى.

وإنْ اعتمدت على مرجّح خارجيّ فهو ليس إلّا العمل بظنّ المجتهد، لا الخبر من حيث إنّه خبر، وهو خروج عن الفرض.

فالتّحقيق في توجيه هذه الأخبار أنْ يقال: إنّها وَرَدَت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيّة الخبر وموافقته للحقّ النّفس الأمريّ، لا مجرّد معرفة ما هو صادر عن الإمام عليه السلام عن غيره.

وظاهرها أنّ المراد منها الاجتهاد في أخبار الآحاد لا الأخبار القطعيّة، وتلك الأخبار أيضاً من الأدلّة الدّالة على أنّ جلّ أخبارنا ظنيّة.

وما يتوهّم أنّ ذكر هذه المرجّحات في الأخبار من باب التّعبد لا استعلام التّرجيح النّفس الأمريّ، فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السّليقة المستقيمة بفسادها، فحينئذ نقول: مقتضى تعليم طريقة التّرجيح، ملاحظة جميع الوجوه، فوجه اقتصار الإمام عليه السلام في بعضها بواحد من الوجوه إنّما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه التّرجيح، أو أنّ ذلك الرّاوي كان محتاجاً الى الوجه الذي اقتصر الإمام عليه السلام وكلّ وجه من الوجوه المذكورة مبنيّ على داعٍ دعا إليه، فلمّا كان الملاحدة والغلاة والزّنادقة خاصموا دين الله تعالى وكتابه فدعت أهواؤهم الى وضع أخبار مخالفة للكتاب والسنّة ونسبوها الى صاحب الشّرع لتشويه الدّين المبين وترويج طريقة المبطلين، فنظر الإمام عليه السلام في العَرض على كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم الى إرشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة أمثال هؤلاء واستماع

أخبارهم.

ولمّا كان المخالفون متسلّطين في زمن الأئمة عليهم السلام وكانوا عليه السلام يتّقونهم وربّما كان يفتون موافقاً لآرائهم من أجل التّقيّة، فغرضهم في العرض على فتاوى العامّة ملاحظة الاحتراز عن الأخبار الموافقة لهم، ويظهر منه مراعاة حال الشّهرة.

ولمّا كثرت الكذّابة والقالة وأهل الغفلة والسّهو والنّسيان فيهم، ودخلت أخبارهم في أخبار أصحاب الأئمةعليهم السلام، فوضععليه السلام قاعدة الرّجوع الى الأفقه والأعدل والأورع من جهة ذلك، الى غير ذلك من الوجوه.

فالاقتصار في بعض الرّوايات بالبعض دون البعض، إمّا بملاحظة حال الرّاوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص، وإمّا من جهة كون الرّوايتين مفروضي التّساوي في غيره.

وأمّا رواية عمر بن حنظلة فيمكن أنْ يقال: إنّ مبناها على أنّ المتحاكمين لمّا كان الغالب فيهما أنّهما من العوامّ المقلّدين، فحكمعليه السلام أوّلاً برجوعهما الى رجل عارف من أصحابنا بأحكامهم من رواياتهم، وأمرهعليه السلام بالرّجوع الى الأفقه الأعدل الأورع الأصدق في الحديث على الاجتماع يكفي معونة الفحص عن حاله وحال حكمه، إذ الظّاهر من حال مثله أنّه أخذ بما هو الرّاجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه، وموافق الكتاب وخلافه، وموافق العامّة ومخالفهم، وموافق الاحتياط ومخالفه.

فوجود هذه الصّفات واجتماعها خصوصاً مع الأفقهيّة؛ يكفي عن التفحّص، لأنّ المراد أنّك وإنْ علمت أنّ جامع هذه الصّفات ينتفي بالّشاذ النّادر أو بما خالف كتاب الله تعالى مثلاً، أو بكليهما أيضاً، فاتّبعه وارجع إليه.

ثمّ لمّا فَرَض الرّاوي موافقتهما في الصّفات المذكورة، فحكم الإمامعليه السلام حينئذ

بالرّجوع الى اجتهاد السّائل في الحكم وملاحظة أنّ أيّهما موافق للمشهور المجمع عليه، وأمر بمتابعته.

وذلك أيضاً مبنيّ على أنّ الظّاهر من الدشهور المجمع عليه، أنّه ليس مخالفاً للكتاب مثلاً، ويكفي لك الاعتماد على متابعة المشهور عن التّفحّص عن حال الحكم، لا أنّك وإنْ علمت أنّه مخالف الكتاب مثلاً يجب عليك الاتّباع، ثمّ فَرَض الرّاوي التّساوي في ذلك، وهكذا.

وبالجملة، الرّجوع الى تلك الأخبار في طريقة التّرجيح ممّا لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيها، بحيث لا يرجى زوالها، مع أنّ فيها إشكالات أُخر مثل: أنّ الأفقهيّة والأصدقيّة والأورعيّة اشترط إجتماعها في الرّاوي، فلا يكفي أحدها.

ومثل: أنّ الورع والصّدق لا يستلزم أقربيّة ما قاله الى الواقع، بل إنّما يستلزم أقربيّة صدوره عن المعصوم عليه السلام.

والمقصود في التّرجيح الأوّل، إذ ربّما كان الحكم صادراً على وفق التّقيّة من العامّة ومذاهبهم، وإمّا من سلطان العصر المتغلّب، وإنْ لم يكن مذهبه في المسألة موافقاً لاحدهم، كما ذكروه في مسألة نجاسة الخمر بحمل الأخبار الدالّة على الطّهارة على التّقيّة من جهة ولوع السّلطان على شربها، لا من جهة كونها مذهباً للعامّة، فإنّ عامّتهم على النّجاسة.

ومثل: الإشكال في معرفة التّقيّة بالنّسبة الى حال كلّ واحد من الأحكام والرّواة والأئمة عليهم السلام لاختلافها بالنّسبة إليهم كما عرفت.

ومثل: الإشكال في موافقة الكتاب وعدمه، لأنّ الضّروريّات المستفادة من الكتاب ممّا لا يحتاج الى العرض عليها.

وأمّا الظّواهر المختلفة فيها، فلا يناسب هذه التّأكيدات والتّشديدات، وأنّ مخالفها زخرف وباطل، سيّما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصاً عند الأخباريين المنكرين لحجّية ظواهره القائلين بأنّ تفسيرها إنّما هو بالأخبار، ومع ذلك كلّه، فالأحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الأخبار معها، ليس إلّا أقلّ قليل لايناسب ما ورد في تلك الأخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرّواة في الأحكام المختلف فيها.

نعم، ما دلّ من الآيات على أصل البراءة والإباحة، فهو ممّا يكثر فروعها في الأحكام، لكن مخالفة أصل البراءة ليس ممّا يوجب هذه التأكيدات والتشديدات، بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظّنون، سيّما عند الأخباريّين الّذين ينكرون حجّيته ويقولون بالتّوقّف والاحتياط.

ومثل: الإشكال في لزوم التّوقّف والإرجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها، لما مرّ من بطلان القول بوجوب الاحتياط أو لإيجابه الحرج والضّيق.

ومثل: الإشكال في الأمر بالتّخيير في كثير منها في أوّل الأمر، المستلزم لترجيح المرجوح، إلّا أنْ يحمل على صورة التّساوي والعجز عن التّرجيح.

ومثل الإشكال في أنّ المسألة الأُصولية لا تثبت بأخبار الآحاد وهو ليس بشيء إلّا أنْ يرجع الى ما ذكرنا من أنّ الدّليل على العمل بالأدلّة الظّنيّة مطلقاً هو كونه ظنّ المجتهد لا الخصوصيّة، فيتمّ الكلام كما مرّ.

وبالجملة، لا ينكر كون ما ذكر في تلك الأخبار من الوجوه المرجّحة في الجملة، ولكن لا يتمّ الاعتماد عليها مطلقاً، وبالتّرتيب المذكور في بعضها، فالمعتمد هو ما ترجّح في نظر المجتهد في الموارد.

وقد أغرب بعضهم[١] حيث أنكر طريقة المجتهدين في التّرجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها، لأنّه لا دليل على حجّية مثل هذه الظّنون، بل لابدّ من الرّجوع الى ماورد في الرّوايات الواردة في العلاج، ثمّ ذكر الرّوايات المختلفة، ثمّ لمّا رأى اختلافها أخَذ من كلّ منها شيئاً، وقدّم بعض تلك المرجّحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده، وحسب أنّ ذلك رجوع الى الرّوايات وغفل عن أنّ هذا ليس عملاً بالرّواية، بل هو عمل باجتهاده فكَرَّ على ما فَرّ عنه، لأنّه لادليل على مطلق الجمع، فقال: بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الأخبار الكثيرة، وضمّ به أو السنّة المذكورة في بعضها، ثمّ ملاحظة الصّفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة إنْ لم يُعلم الموافقة والمخالفة، ومع التّساوي، فالترجيح بكثرة الرّاوي وشهرة الرّواية، ومع التّساوي، فبالعرض على روايات العامّة، الى آخر ما ذكره، ولا يدلّ على ما ذكره بالخصوص وعلى التّفصيل المذكور واحد من الرّوايات.

وأغرب من هذا ما اختاره بعض الأفاضل[٢] من الأخباريين المتأخّرين من حمل هذه الأخبار كلّها على الاستحباب لأجل اختلافها، وورود إشكالات عليها، قال: ومَن تأمّل فيها وفي قول الصّادق عليه الصلاة والسلام أنّه هو الذي أوقع الاختلاف بين الشّيعة لكونه: أبقى لهم عليهم السلام ولنا، عَلِمَ أنّ الأصل هو التّخيير في العمل والتّوقّف في الفتوى ومنع وجوب التّرجيح، مستنداً بأنّه لم يثبت لزوم التّكليف بما هو الواقع أو بما حصل الظنّ بأنّه كذلك، مع كون الحديث المعارض

---

١) يمكن مقصوده صاحب «الوافية» راجعه ص ٣٢٤ و ٣٣٣.

٢) أراد به السيد صدر الدّين في شرحه على «الوافية» كما في الحاشية.

جائز العمل مظنون الصّدق فالمكلّف به هو أحد الأمرين بعنوان التّخيير أو التسّاقط، والرّجوع الى الأحاديث المطابقة لمقتضى الأُصول.

أقول: وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارَض بقولهم عليهم السلام: **«كثرت علينا الكذّابة والقالة وإنّ الملاعين دسّو في كتب أصحابنا»**[(١)].

وقول أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام[(٢)]: **«إنّ في أيدي النّاس حقّاً وباطلاً وناسخاً ومنسوخاً وصدقاً وكذباً»**. وهذه الأخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السّوانح والاختلالات واغتشاش أمر الرّوايات وأخبارهم وكتبهم وتلفِ بعضها، تنادي بلزوم التفّحّص والنّقد والانتخاب، وكلّ الأخبار الواردة في علاج التّعارض، دليل على وجوب ذلك كلّه، [وهذا] مع انضمام قاعدة التّحسين والتّقبيح العقليين، وبطلان التّصويب يقتضي لزوم الإجتهاد والتّرجيح، فإذا أورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معاً، فلابدّ من بذل الجهد في تحصيل الحقّ والتّرجيح لئلّا يكون مقصّراً في تحصيل الحقّ.

قال الفاضل المتقدّم: من قال بالتّخيير ولا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيّتهما معاً وقد سعى حتى حصّل حديثين، يجوز له العمل بهما لولا التّعارض، ومع التّعارض قد رخّص الأئمة عليهم السلام العمل وإنْ كان ما يعمل به مخالفاً للواقع وقبيحاً في نفس الأمر، وأنتم أيضاً تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع، لأنّكم أيضاً

---

١) ومثلها في البحار ٢/٢٤٩ ح ٦٢ وفيها: فإنّ المغيره بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي. وفيها أيضا: إنَّ أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث الى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام.

٢) «نهج البلاغة» الخطبة ٢١.

تقولون بالتّخيير، ولكن بعد العجز عن التّرجيح.

وأنت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ هذه الرّخصة من أين ثبتت، ومن أين يحكم بأنّ حديث التّخيير في أوّل الأمر من المعصوم عليه السلام دون غيره، وأنّ مراده هو التّخيير قبل العجز عن التّرجيح أيضاً، سيّما بعد ملاحظة الأخبار الكثيرة الآمرة بلزوم التّرجيح.

وكما يجوز لك حمل تلك الأخبار على الاستحباب، قلنا: إنْ نحمل هذا على ما بعد العجز عن التّرجيح، فما وجه ترجيح ما ذكرت، فإنّا لو سلّمنا عنك جواز العمل بأحد الخبرين من دون المرجّح في الفروع كيف نسلّم عنك في الأُصول.

ولو سلّمنا عنك ذلك في الأُصول، قلنا: إنّ تقدّم العمل بوجوب الرّجوع الى التّرجيح بمقتضى واحد من الأخبار الدالّة عليه، وبعد الأخذ به يجب العمل، كاختيار أحد المجتهدين للمقلِّد، وقد بيّنا الدّليل على وجوب ترجيح الرّاجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد.

بقي الكلام في ترجيح الأقوال الثّلاثة عند التّعادل والعجز عن التّرجيح.

والأظهر الأشهر المعروف من محققّي متقدّمي أصحابنا ومتأخّريهم: التّخيير.

وقيل: بالتّساقط، ولا رجوع الى الأصل.

وقيل: بالتوقّف، والكلام في ذلك أيضاً مثل الكلام في أصل التّرجيح من عدم جواز الرّجوع الى الأخبار في ذلك، سيّما مع اختلافها في تأدية المقصود. فربّما حكم فيها بالتخيير أوّلاً، وربّما حُكِم به بعد العجز عن الترجيح، لكنّها مختلفة في أنّ التّخيير بعد أيّ التّراجيح، فلايعرف من الأخبار موضع التّخيير الخاصّ به بحيث يرتفع الإشكال.

نعم، يظهر من كثير منها أنّه بعد العجز عن التّرجيح، فإذا حمل المطلق على

المقيّد، فقضيّة الجمع التّخيير بعد العجز، لكن ذلك يكفي لتمام المقصود وهو التّخيير بعد العجز عن التّرجيح الخاصّ. نعم، هذه الأخبار مؤيّدة للمختار.

وأمّا مادلّ على التّوقّف فهو لا يقاوم ما دلّ على التّخيير لأكثريّتها وأوفقيّتها بالأُصول وعمل المعظم. وربّما حمل روايات التّوقّف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرّجوع الى الإمام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها، حيث قال عليه السلام: «**فأرْجِه حتّى تلقى إمامك**»[١]. ومقتضى بعضها أنّ الأمر موسّع بعد التوقّف حتّى يلقى الإمام عليه السلام فيكون حاصله: أنّك لا تجزم بأحد الطّرفين أنّه حكم الله تعالى وإنْ جاز لك العمل بكلّ منهما، حتّى تلقى إمامك، ويمكن حملها على الاستحباب.

وربّما جمع بعضهم بينهما بحمل التّخيير على العبادات والتّوقّف على الدّعاوي والمداينات كما في رواية إبن [أبي] حنظلة، ولا وجه له، لأنّ العبرة بعموم اللّفظ مع أنّ بعض الرّوايات الدالّة على التوقّف ما يشعر بإرادة العبادات، بل هو الظّاهر منها.

والحاصل، أنّ هجر جميع أصحابنا المجتهدين لهذه الأخبار في مقام التّراجيح والرّجوع الى المرجّحات الاجتهاديّة التي كثير منها يرجع الى ما ذكروه في المرجّحات الأخباريّة أيضاً، شاهد قويّ على عدم إمكان الاعتماد بشيء من تلك الأخبار في مقام التّرجيح، ويظهر لك قوّة القول بالتّخيير عند العجز وضعف القول بالتوقّف، بملاحظة ما مرّ في الأدلة العقليّة أيضاً.

وأمّا القول بالتّساقط والرّجوع الى الأصل فهو أيضاً ضعيف، لأنّ بعد ملاحظة

---

١) «الوسائل» ٢٧/ ١٠٧ كتاب القضاء باب ٩ ح ١ [٣٣٣٣٤].

ورود الشّرع والتّكليف، وسيّما بعد ملاحظة الأخبار الواردة في أنّه لم يبق شيء إلّا وَوَرد فيه حكم حتّى أرْش الخدش، وأنّه مخزون عند أهله، وخصوصاً بعد ملاحظة الأخذ بالرّاجح من الأخبار المتعارضة عند إمكان التّرجيح وإمكان وجود المرجّح لما نحن فيه وقد خفي علينا، يحصل الظنّ بأنّ حكم الله تعالى في هذه المادّة الخاصّة هو مقتضى إحدى الأمارتين لا الرّجوع الى أصل البراءة، خصوصاً بعد ملاحظة الأخبار الواردة في التّخيير، وفي أنّ الاختلاف منّا وأنّه أبقى لنا ولكم، فلا يجوز ترك المظنون.

نعم، أصل البراءة يقتضي عدم التّكليف بواحد معيّن منهما، وكيف كان فالمذهب هو التّخيير، هذا الكلام في الأخبار.

وأمّا سائر الأدلّة، فإنْ وقع بين آيتين من كتاب الله تعالى، فإنْ كان بينهما عموم وخصوص، أو إطلاق وتقييد، فيعمل بهما بمقتضى ما مرّ، فيقيّد ويخصّص إنْ أمكن ويجعل ناسخاً ومنسوخاً إنْ لم يمكن.

وإنْ لم يكن كذلك: فإنْ علم التّاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النّهج الذي بيّناه في معنى الجمع، فالمتقدّم منسوخ والمتأخّر ناسخ.

وإنْ لم يعلم التّاريخ ولم يحصل المرجّح بوجه من جهة قوّة الدّلالة وضعفها واعتضاد أحدهما بدليل آخر، فالمختار التّخيير.

وكذا الكلام في الكتاب والسنّة المتواترة النّبويّة.

وأمّا لو كان من الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم، فلأجل إحتمال التّقيّة يمكن تقديم الكتاب، ومع انتفاء الاحتمال وقطعيّة المراد من السنّة وظنيّة الكتاب، فلا ريب في تقديم السنّة، ومع ظنيّة دلالة السنّة فهو أيضاً مثل السنّة النبويّة إلّا في احتمال النّسخ.

وأمّا بين الكتاب وخبر الواحد، فقد عرفت حال العامّ والخاصّ منهما.

وأمّا غيرهما فالكتاب مقدّم مطلقاً والإجماع المنقول كالخبر الواحد، وكذلك الاستصحاب.

وأمّا التّعارض بين خبر الواحد والإجماع المنقول، فلا يبعد ترجيح الخبر لأنّه منوط بالحسّ والإجماع بالحدس، والأوّل أبعد عن الزّلل، ومع فرض التّساوي فحكمها حكم تعارض الخبَرين.

وأمّا الإجماعان القطعيّان ـ وقد أشرنا الى إمكانه ـ وكذلك حينئذ الظّنّيان، فيلاحظ فيهما موافقة العامّة ومخالفتهم، ومع الجهالة فيرجع الى المرجّحات الخارجة.

وأمّا التّعارض بين الإستصحابين فيلاحظ فيه الأصل الثّابت فيهما ومأخذه، فرجحان الدّليل الذي ثبت أصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجّحان، وكذلك يتفاوت أقسام الاستصحابات بتفاوت الأدلّة على حجّيتها كما أشرنا إليه في محلّه، وكذلك يلاحظ اعتضاد كلّ منهما بالأصل أو بدليل آخر، وهكذا، ومع التّساوي وعدم إمكان التّرجيح وعدم إمكان إعمالهما كما في بعض الصّور التي أشرنا إليها فالتّخيير.

وأمّا التّعارض بين الأصل والظّاهر المتداول في ألسنة الفقهاء والأُصوليّين فقد فصّل الشهيد الثاني ﷺ في «تمهيد القواعد»[1] تفصيلاً وقال: إنّ الظّاهر إنْ كان حجّة يجب قبولها شرعاً كالشّهادة والرّواية والإخبار، فهو مقدّم على الأصل بغير إشكال، وإنْ لم يكن كذلك، بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة أو القرائن أو

---

١) ص ٣٠٠.

غلبة الظنّ ونحو ذلك؛ فتارة يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظّاهر ـ وهو الأغلب ـ وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الأصل، وتارة يُخرّج في المسألة خلاف.

ومن أمثلة الأوّل: إثبات شغل ذمّة المدّعى عليه بالبيّنة، وإخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته أو بالعكس، ومثل: الإخبار ببلوغ الظّل في موضع يعلم منه دخول الظهر، لا الإخبار بنفس الظّهر.

ومن أمثلة الثّاني: إباحة الأكل في شهر رمضان مع الشّك في طلوع الفجر، وثياب من لا يتوقّى النّجاسة، الى غير ذلك ممّا لا يعدّ.

ومن أمثلة الثّالث: أن يشكّ بعد الفراغ من الصلاة أو الطهارة في فعل من أفعالها، فإنّ الظّاهر وقوعها على الوجه المأمور به، والعمل بظنّ دخول الوقت مع عدم إمكان تحصيل العلم، وتزوّج إمرأة المفقود بعد الفحص أربع سنين على التّفصيل المعهود، الى غير ذلك.

ومن أمثلة الرّابع: غُسالة الحمّام وطين الطّريق إذا غلب على الظنّ نجاسته، وطهارة ما بأيدي المخالفين من اللّحم والجلد، والمشهور في الأوّل النّجاسة، وفي الثّاني والثّالث الطهارة.

أقول: وفيما ذكره ﵀ تأمّل، فإنّ الخلاف والوفاق في المقامات غير مطّرد.

والتّحقيق، إنّ الأدلّة الشّرعيّة رافعة للأصل.

والقول بأنّ الأصل مقدّم على الظّاهر فيما يستفاد الظّهور من غير الأدلّة الشّرعيّة المعهودة ممّا ذكرنا، غير ظاهر، بل الأظهر فيه أيضاً تقديم الظّاهر إلّا ما أخرجه الدّليل، وما يقدّم فيه الظّاهر على الأصل في الشّريعة، غير محصورة، منها ما ذكرناه وإنْ كان تقديم الأصل على الظّاهر أيضاً كثيراً سيّما في أبواب الطهارة والنّجاسة والأحداث.

والحقّ، أنّ عامة المذكورات ممّا ثبت عليه الدّليل بالخصوص في الموارد في تقديم كلّ منهما على الآخر، ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض أدلّة الطّرفين، كغسالة الحمّام وما في أيدي المخالفين من اللّحوم والجلود، فتنحصر الثّمرة فيما خلا الطّرفين عن دليل خارجيّ، وقد مرّ التّفصيل في مبحث الاجتهاد.

والحاصل، أنّ المعيار في التّراجيح هو ما يحصل به الظنّ، فإذا حصل الظنّ للمجتهد بترجيح أحد الطرفين فهو المتّبع، سواء كان من الأدلّة المعهودة أو من الظّهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن، وحجّية هذه الظّنون، مع أنّه ممّا لا مناص عنه ـ كما حقّقناه في محلّه ـ مستفاد من تتبّع الأخبار وتضاعيف المسائل الشّرعيّة.

ثمّ إنّ المرجّحات في الأدلّة المتعارضة قد تتركّب وتختلف، فلابدّ من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الرّاجح وترك المرجوح.

رجّح الله تعالى حَسناتِنا في ميزان المحاسبة على السّيّئات، ولقّانا حجّتنا يوم يسألنا عن تقصيرنا وعمّا قارفناه من الخطيئات، وكتب ما أثبتناه في هذه الصّفحات في صحائف الحسنات، وأقالَ بها الزّلّات والعثرات، ونفعنا بها وجميع المؤمنين، إنّه وليّ الخيرات وغافر الخطيئات.

وصلّى الله على محمّد وأهل بيته الطّاهرين المطهّرين عن الأرجاس والأدناس أفضل الصّلوات.

قد فرغ مؤلّفه الفقير الى الله الغنيّ الدّائم إبن الحَسَن الجيلاني أبو القاسم.

في بلدة المؤمنين (قُم) في سلخ الرّبيع الثّاني من شهور سنة ألف ومأتين وخمس.

حامداً مصلّياً مسلّماً، والحمد لله ربّ العالمين.

فهرست الآيات

فهرست الرّوايات

فهرس المطالب